El libro *Lógica y crítica* que aquí presentamos, dedicado al comentario de algunos diálogos de Platón (*El Teeteto o de la ciencia*, *El Banquete o del amor*, *El Sofista o del ser*) y los *Argumentos sofísticos* de Aristóteles corresponde a un curso de filosofía ofrecido en la Universidad del Valle entre el 6 de febrero y el 2 de octubre de 1976 cuyo objetivo era, según Estanislao Zuleta, una presentación de la lógica, no simplemente como el estudio "ocioso" de las operaciones abstractas que el pensamiento implícitamente utiliza, sino como un instrumento de crítica indispensable, como un "retorno reflexivo sobre lo que creemos saber y lo que podemos esperar a partir de las premisas con que pensamos", que se desarrolla sobre todo en momentos de crisis. El proyecto inicial se hizo cada vez más amplio, hasta incluir autores como Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre, e incluso Marx y Freud y orientarse a una presentación más vasta de su pensamiento, no circunscrita al tema de la lógica y la crítica.

Este curso constituye un valioso testimonio de su actividad intelectual, como lo fueron muchas otras intervenciones suyas en su paso por diferentes universidades de Bogotá, Medellín y Cali e, incluso, de otras ciudades. Por ello hemos querido publicar estas conferencias con la convicción de que, aparte de las sugerencias y de los puntos de vista originales que allí se encuentran en cuanto a la interpretación de los autores, pueden ser de gran utilidad para todo aquel que quiera familiarizarse con el pensamiento filosófico, como lo fue seguramente para todos los que asistieron a las sesiones.

ISBN 958-8245-12-6
9 789588 245126

Hombre Nuevo Editores

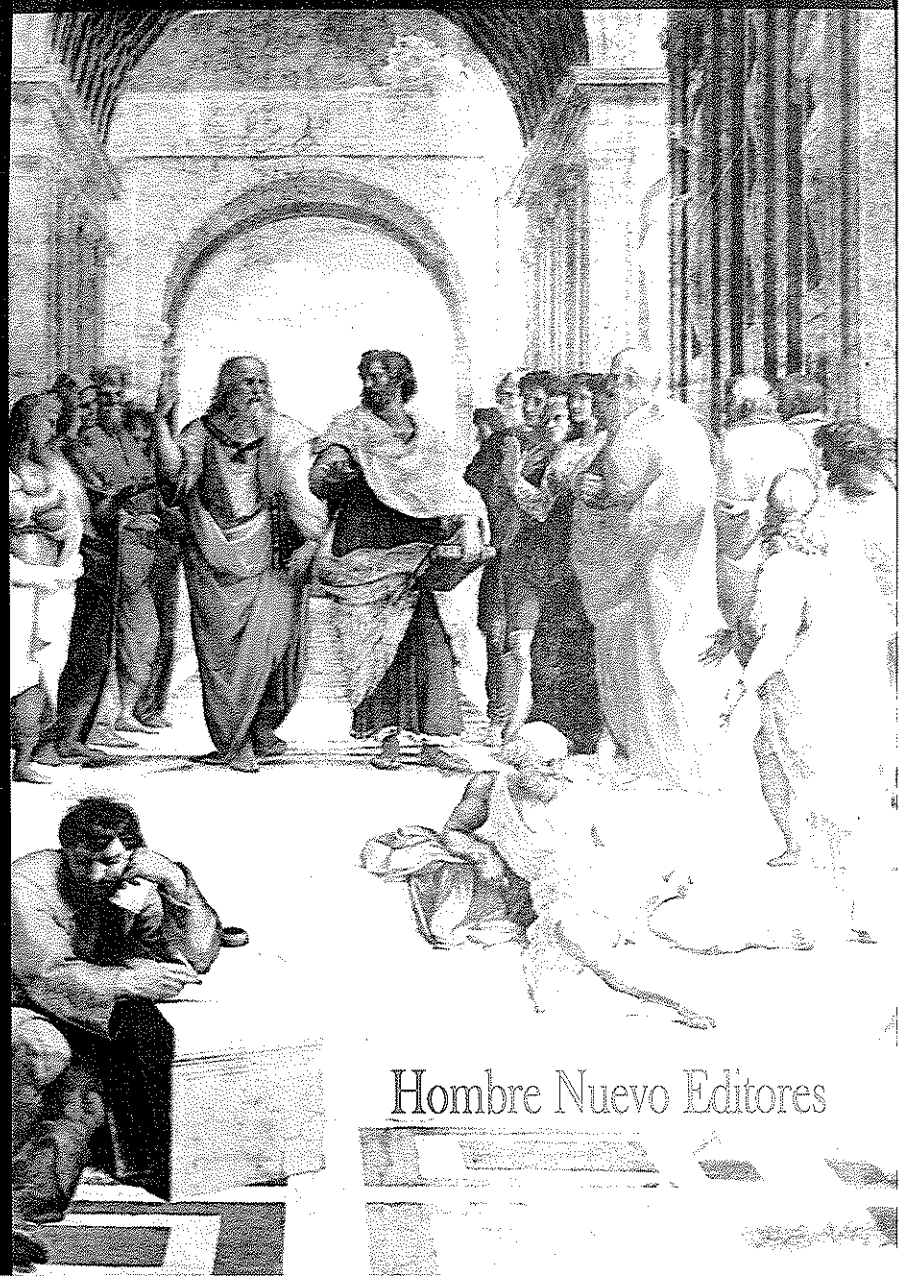
LÓGICA Y CRÍTICA

Estanislao Zuleta

Quinta edición

Estanislao Zuleta

LÓGICA Y CRÍTICA



Hombre Nuevo Editores

ESTANISLAO ZULETA (Medellín, 1935. Cali, 1990). Gran pensador colombiano, fue investigador y catedrático en las tres principales ciudades del país: Universidad Libre de Bogo-tá, Universidad de Antioquia y Universidad del Valle. Dictó cátedra magistral en el Centro Sicoanalítico Sigmund Freud de Cali. Autodidacta convencido, su único título fue un doctorado Honoris Causa en Psicología, otorgado por la Universidad del Valle. Realizó investigaciones económicas y sobre la violencia en Colombia. Habló más que escribió y por ello la gran mayoría de sus obras han pasado primero por la desgrabación y la edición de sus innúmeras charlas y conferencias.

OTRAS OBRAS DEL AUTOR:

Comentarios a la "Introducción General a la Crítica de la Economía Política" de Carlos Marx.
El matrimonio, la muerte y la propiedad en Tolstoi.
Teorías de Freud al final de su vida.
Sobre la idealización en la vida personal y colectiva y otros ensayos.
Estudios sobre la psicosis.
Ensayos Selectos.

LÓGICA Y CRÍTICA

Estanislao Zuleta

LECCIONES DE FILOSOFÍA

LÓGICA Y CRÍTICA

QUINTA EDICIÓN

Hombre Nuevo Editores
Fundación Hombre Nuevo Editores
Medellín, 2010

Zuleta, Estanislao, 1935-1990
Lógica y crítica / Estanislao Zuleta. -- 4a. ed. -- Medellín: Hombre Nuevo Editores, Fundación Hombre Nuevo Editores, 2008.
252 p.; 21 cm.
ISBN 978-958-8245-12-6
1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Criticismo 3. Lógica 4. Filosofía presocrática I. Tít.
101 cd 21 ed.
A1185769

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

ISBN: 978-958-8245-12-6

© Hombre Nuevo Editores E.U.
© Fundación Hombre Nuevo Editores

Director Editorial: Jesús María Gómez Duque
Correo electrónico: hombrenuevo@une.net.co
Apartado aéreo: 50127, Medellín, Colombia

Edición a cargo de Alberto Valencia Gutiérrez
Carátula: Diseño de Álvaro Vélez.
Ilustración: La Escuela de Atenas de Rafael

Primera edición: Editorial Universidad del Valle / Fundación Estanislao Zuleta, 1996.
Segunda edición: Hombre Nuevo Editores E.U. / Fundación Estanislao Zuleta, febrero de 2003.
Tercera edición: Hombre Nuevo Editores E.U. / Fundación Estanislao Zuleta, octubre de 2005.
Cuarta edición: Hombre Nuevo Editores E.U. / Fundación Hombre Nuevo Editores, noviembre de 2009.
Quinta edición: Hombre Nuevo Editores E.U. / Fundación Hombre Nuevo Editores, marzo de 2010.

Distribución y ventas: Hombre Nuevo Editores E.U.
Carrera 50 D No. 61 - 63
Teléfono 284 42 02 Medellín, Colombia
hombrenuevo@une.net.co
www.hombrenuevoeditores.com

Impreso y hecho en Medellín, Colombia.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, las reproducciones totales o parciales de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas las lecturas universitarias, la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler público.

Contenido

Prólogo 11

PRIMERA PARTE
Comentarios a Platón 15

LECCIÓN UNO
Conferencia del 7 de febrero de 1976 17
La aparición de la lógica 17
La crisis como condición de aparición de la lógica 22
Lógica y crítica 25
Ciencia, lógica y verdad. *Teeteto o de la ciencia* 29

LECCIÓN DOS
Conferencia del 14 de febrero de 1976
La teoría de la ignorancia 34
El arte de dar a luz 37
Verdad y opinión 39
La ciencia, la sensación y la apariencia 40
El problema del error 43

LECCIÓN TRES
Conferencia del 21 de febrero de 1976
La apariencia y la sensación 47
El tiempo del pensamiento 54

LECCIÓN CUATRO
Conferencia del 28 de febrero de 1976
El debate con la filosofía presocrática 61
La refutación de la filosofía presocrática 67

LECCIÓN CINCO
Conferencia del 6 de marzo de 1976
De la ciencia a la política 75
El contraste entre el político y el filósofo 78

LECCIÓN SEIS
Conferencia del 13 de marzo de 1976
El político y el filósofo (continuación) 86
La poesía y la filosofía 89

La experiencia como criterio de verdad 90
La opinión, o la ideología, y la experiencia 92

LECCIÓN SIETE
Conferencia del 28 de marzo de 1976
La verdad como discurso 97
La fuente del error 99
El saber, el amor y la reminiscencia 101
La teoría de la reminiscencia 103
El problema de la memoria 108

LECCIÓN OCHO
Conferencia del 1 de abril de 1976
La memoria y la escritura 111
La memoria y la reflexión sobre la ciencia 115

LECCIÓN NUEVE
Conferencia del 10 de abril de 1976
El amor y el conocimiento 119
Los primeros discursos sobre el amor en *El Banquete* 121
El discurso de Aristófanes 124
El discurso de Agatón 125
El discurso de Sócrates sobre el amor 126

LECCIÓN DIEZ
Conferencia del 24 de abril de 1976
El discurso de Sócrates 130

LECCIÓN ONCE
Conferencia del 8 de mayo de 1976
El tiempo y el amor 141

LECCIÓN DOCE
Conferencia del 15 de mayo de 1976
La metafísica de Platón 150
El contraste con Nietzsche 151
El discurso de Alcibíades 153

LECCIÓN TRECE
Conferencia del 22 de mayo de 1976
Recapitulación 160
El problema del lenguaje al final de *Teeteto* 162
Los criterios de la definición 170

LECCIÓN CATORCE
Conferencia del 5 de junio de 1976
Lectura de *El Sofista, o del ser* 173
El comienzo del diálogo 175
El concepto de ignorancia en *El Sofista* 183
El problema de la educación 187

LECCIÓN QUINCE
Conferencia del 12 de junio de 1976
Recapitulación 191
El Sofista y el refutador 193

LECCIÓN DIEZ Y SEIS
Conferencia del 19 de junio de 1976
El ser del "no ser" 201
Las gradaciones del ser 205
La imagen, el discurso y el pensamiento 207

LECCIÓN DIEZ Y SIETE
Conferencia del 17 de julio de 1976
El error en la definición del Sofista 211
La crítica del finalismo 214

SEGUNDA PARTE
Comentarios a Aristóteles 211

LECCIÓN DIEZ Y OCHO
Comentarios a los argumentos sofísticos de Aristóteles
Conferencias del 21 y 28 de agosto de 1976 223
Presentación general 223
La anfibología 225
Errores en la forma del raciocinio 229
La refutación y la demostración 234
La teoría de las causas 237

LECCIÓN DIEZ Y NUEVE
Conferencia del 2 de octubre de 1976
El silogismo 240
El razonamiento deductivo y el razonamiento inductivo 241
Forma y contenido 243

Prólogo

Estanislao Zuleta fue, sin lugar a dudas, uno de los intelectuales más representativos de la segunda mitad del siglo XX en Colombia. Su palabra y su influencia marcaron directamente a varias generaciones en el país, que aún mantienen vivo su recuerdo. Habría que señalar, en este sentido, la forma como promovió actividades culturales y de lectura en grupos de trabajo —políticos, psicoanalíticos o simplemente culturales— que se conformaban alrededor suyo; su papel de inspirador de la actividad política de la izquierda; la manera como era solicitado por grupos de la más diversa índole que buscaban su colaboración para la sustentación de sus proyectos; la orientación que le demandaban escritores, pintores y jóvenes artistas; la asesoría que prestó a diversos gobiernos en el tema de la paz y los derechos humanos; y, en términos más particulares, la forma como influyó en la vida de muchos de sus allegados, no sólo en un plano estrictamente intelectual sino también personal.

Su enseñanza se desarrolló sobre todo en el plano de la exposición oral y de la clase magistral. De esta labor se conservan una vasta serie de conferencias en muy diversos ámbitos (historia económica, sociología política, lecturas de psicoanálisis, crítica literaria, filosofía, marxismo, etc.), que constituyen un importante *corpus* académico e intelectual.

El libro *Lógica y crítica* que aquí presentamos, dedicado al comentario de algunos diálogos de Platón *(Teeteto, o de la ciencia, El Banquete, o del amor, El Sofista, o del ser)* y los *Argumentos sofísticos* de Aristóteles corresponde a un curso de filosofía ofrecido en la Universidad del Valle entre el 6 de febrero y el 2 de octubre de 1976 cuyo objetivo era, según sus propias palabras, una presentación de la lógica, no simplemente como el estudio «ocioso» de las operaciones abstractas que el pensamiento implícitamente utiliza, sino como un instrumento de crítica indispensable, como un "retorno reflexivo sobre lo que creemos saber y lo que podemos esperar a partir de las premisas con que pensamos", que se desarrolla sobre todo en momentos de crisis.

El curso comenzó a dictarse en las instalaciones de la Universidad pero muy pronto, por algún motivo institucional, debió continuar en otros escenarios de la ciudad de Cali y con otros auditorios. El proyecto inicial se hizo cada vez más amplio, hasta incluir autores como Descartes, Kant Hegel, Nietzsche,

Heidegger, Sartre, e incluso Marx y Freud y orientarse a una presentación más vasta de su pensamiento, no circunscrita al tema de la lógica y la crítica. De todas estas intervenciones nos ha quedado un registro grabado que, con la colaboración debida, esperamos publicar en los próximos años.

Estas conferencias constituyen un valioso testimonio de su actividad intelectual, como lo fueron muchas otras intervenciones suyas en su paso por diferentes universidades de Bogotá, Medellín y Cali e, incluso, de otras ciudades. Por ello hemos querido comenzar su publicación con la convicción de que, aparte de las sugerencias y de los puntos de vista originales que allí se puedan encontrar en cuanto a la interpretación de los autores, pueden ser de gran utilidad para todo aquel que quiera familiarizarse con el pensamiento filosófico, como lo fue seguramente para todos los que asistimos a las sesiones.

Hemos llevado a cabo un riguroso trabajo de edición de los textos con el fin de lograr la necesaria adecuación del discurso oral a las exigencias de un texto escrito. No obstante hemos respetado al máximo la coloquialidad característica de sus charlas, los ejemplos con que ilustra sus afirmaciones, y el orden —muy suyo— de la exposición, aún al costo de que muchas repeticiones y reiteraciones, propias del discurso oral, permanecen en el texto. La fuerza del pensamiento de Zuleta proviene de las características de su estilo de exposición, y de su enorme capacidad para traducir los grandes problemas filosóficos a las situaciones vividas y cotidianas. Estos dos aspectos, que definen su identidad intelectual y constituyen la razón de la inmensa aceptación de su discurso, sobre todo entre la juventud universitaria, se convirtieron en el criterio para definir las exigencias del trabajo de edición.

El estado de las transcripciones de las conferencias no es siempre el deseable y, como no contábamos con las grabaciones originales, hemos llevado a cabo un minucioso trabajo de investigación de los textos de los filósofos que el profesor Zuleta comenta, para precisar las citas, y para reconstruir el sentido de las afirmaciones, cuando la precariedad del material de base lo exigía. Hemos utilizado las *Obras Completas* de Platón y Aristóteles de Editorial Aguilar, que fue la empleada por el propio Zuleta en sus conferencias. La única versión completa de los *Diálogos* de Platón disponible en ese momento (1976) en habla española era la de Aguilar. Otras casas editoriales habían editado sólo algunas obras y el primer tomo de la Biblioteca Clásica Gredos

sólo apareció en 1981. La versión de *Teeteto* o *de la ciencia* en esta última casa editorial, al que se dedica buena parte de este curso, sólo apareció en 1988.

El profesor Zuleta acostumbra intercalar en medio de su exposición la lectura de apartes del texto que estaba comentando. Para facilitar la lectura, en esta segunda edición hemos colocado las citas como notas de pie de página. La nomenclatura de las citas no es muy precisa en la edición de Aguilar, pero es a partir de ella que hemos reconstruido las referencias. Salvo indicación en contrario las referencias de pie de página son resultado del trabajo editorial.

Desafortunadamente no fue posible disponer de las conferencias completas después del 19 de junio. Quedarían faltando algunas charlas en el mes de julio, agosto y septiembre. No obstante el texto que ahora presentamos conforma una unidad coherente y suficiente.

Una vez más agradecemos a todas las personas que han colaborado para que la publicación de este texto sea posible.

Alberto Valencia Gutiérrez, Editor
Fundación Estanislao Zuleta
Agosto de 2002

PRIMERA PARTE
Comentarios a Platón

LECCIÓN UNO

Conferencia del 7 de febrero de 1976

La aparición de la lógica

En la historia de la cultura, la lógica hace una aparición relativamente tardía. Surge en Grecia con Platón[1], cuando ya tiene tras de sí el establecimiento de las matemáticas y la geometría, y cuando la filosofía ha recorrido un camino considerable con la filosofía de la naturaleza y la metafísica presocráticas. En épocas posteriores vuelve a plantearse como una disciplina necesaria en Descartes, Kant, Hegel y Marx —entre otros autores— en momentos en que la reflexión filosófica y la producción científica han tenido un notable desarrollo.

¿En qué consiste la lógica y cuando se produce como disciplina? ¿En que circunstancias se convierte en una necesidad? ¿En qué medida puede responder a los problemas que se le plantean en los diferentes momentos de su desarrollo? Estos son algunos de los interrogantes que vamos a abordar en este estudio.

Se dice que la lógica estudia las operaciones formales del pensamiento —la forma del pensamiento— y en este sentido más que un comienzo, un punto de partida o un momento originario, es un retorno reflexivo que busca esclarecer lo que de algún modo ya se estaba haciendo. La lógica reflexiona sobre las operaciones presentes en el pensamiento, que se manifiestan de manera implícita o explícita en el lenguaje. Con la lógica estudiamos algo que de algún modo ya conocemos; en cierta manera la lógica no nos aporta el saber de algo desconocido sino que, como

1. Sobre el origen platónico de la lógica dice Husserl: "La ciencia, tomada en un sentido nuevo, nace de la *fundación platónica de la lógica*, (resaltado por el autor) de la lógica concebida como lugar de la investigación de las exigencias esenciales del "verdadero" saber y de la "verdadera" ciencia y por consiguiente como lugar de la puesta en evidencia de las normas conforme a las cuales puede ser edificada una ciencia que tenga por finalidad consciente una legitimidad normativa universal, una ciencia que justifique conscientemente su método y su teoría". Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique trascendantale. Essais d´une critique de la raison logique*, PUF, Paris, 1984, p. 3. (Nota y traducción del editor).

dice Hegel, nos induce a un reconocimiento consciente de algo que ya conocemos en un saber pre-reflexivo; pre-consciente o incluso inconsciente. Con ella ocurre algo parecido a lo que pasa con la gramática. Una persona no necesita saber cual es la diferencia entre un pasado simple y un copretérito para emplear esos tiempos de manera adecuada. Si está narrando un suceso de su vida, por ejemplo, puede diferenciar la conjugación de los verbos, puede decir "viví en tal parte" o mejor aún, "vivía...", aunque no pueda dar la razón de esa diferencia, o de su significación consciente y explícita.

Por esta razón se llega en algunos casos al extremo de pensar que la lógica es una disciplina inútil, puesto que se ocupa de lo que todo el mundo sabe y hace. Hegel lo decía en el Prefacio de la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*[2]. Y en efecto, la lógica no es una alternativa por la que podamos optar; no podemos decidir si vamos a emplearla o no. Resulta inevitable y está presente en cada frase que pronunciamos ya que continuamente estamos enunciando proposiciones lógicas. Cuando decimos por ejemplo que algo es necesario —que una cosa depende de otra, que un evento es la causa de otro— cuando indicamos una contradicción o una imposibilidad, una implicación o una dependencia, estamos haciendo lógica aunque no seamos conscientes de ello. La lógica siempre se supone de antemano. Podemos discutir si estamos construyendo correctamente un razonamiento; pero no podemos discutir si estamos o no estamos empleando la lógica. Cualquiera que sea el carácter de nuestro discurso, incluso el más extraño al ámbito de la ciencia, no podemos dejar de operar en él de manera lógica[3]. La lógica es, pues, un momento

2. "Pero, mientras los objetos lógicos, así como sus expresiones, son tal vez conocidos por todos en el mundo de la cultura, lo que es *conocido*, como dije en otro lugar, no es por eso *reconocido*; y aún puede causar impaciencia el tener que ocuparse de lo conocido; y, ¿hay algo más conocido que los conceptos que empleamos en cualquier oportunidad, que nos salen de la boca en cada frase que pronunciamos?". Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, Ediciones Solar S.A. y Librería Hachette, Buenos Aires, 1974, p. 33. (Nota sobre la base de una cita del autor).

3. Hegel continúa diciendo en el texto citado: "Este prefacio está destinado a exponer los momentos generales del camino del reconocimiento a partir de lo *conocido*, y las relaciones del pensamiento científico con este pensamiento natural; esto, junto con el contenido de la primera *introducción*, será suficiente para dar una representación general, (la que se requiere, como premisa de una ciencia, antes de entrar en el argumento mismo) del sentido del reconocimiento lógico." *Ídem.* p. 33. (Nota sobre la base de una cita del autor).

reflexivo en el que el pensamiento vuelve sobre si mismo y trata de hacer explícitas sus operaciones, de la misma manera como en la gramática el discurso vuelve sobre sí mismo y hace explícitas sus formas y sus reglas.

Así considerada, podemos entonces formular preguntas acerca de cómo surge la lógica, cuándo surge, y por qué resulta necesaria en determinadas épocas de la vida colectiva o individual. Esas mismas preguntas se formularon y trataron de responder los grandes lógicos, desde Aristóteles que fue el primero que estableció la lógica en forma desarrollada, hasta los últimos lógicos, como Husserl, que vuelve a preguntarse por qué, para qué, y cómo se ha hecho de nuevo necesaria.

Los que tratan de responder a la pregunta por las condiciones del surgimiento de la lógica parten de la observación de que el pensamiento, en su situación pre-reflexiva, está interesado directamente en los resultados: quiere encontrar una solución, despejar una incógnita, sostener una tesis, refutar una posición; para ello emplea la lógica, pero no la toma como objeto de su reflexión.

Formulado el problema en estos términos tenemos la impresión —la misma que tuvo Aristóteles precisamente— de que la lógica irrumpe cuando el pensamiento logra estar particularmente desinteresado en los resultados, cuando no se encuentra embarcado en el trabajo de encontrar una verdad o la solución a un problema particular, y puede darse el lujo —digámoslo así— de volver sobre sí mismo y considerar sus operaciones con independencia de sus contenidos.

Y éste es precisamente un rasgo que muchos han observado en la lógica: la independencia del contenido. Cuando nosotros decimos que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, no nos importa qué tipo de cosas sean; no estamos diciendo nada de la política, de la naturaleza, ni de ningún contenido particular; hemos vuelto sobre una condición general de la reflexión[4]. Aristóteles observa que si bien el hombre se puede considerar

4. Aristóteles daba esta versión: "La naturaleza del hombre en muchos aspectos es dependiente, pero esta ciencia, a la que no se busca por utilidad alguna, es la única libre en sí y por sí, y por eso no parece ser una propiedad humana. La filosofía en general tiene todavía que ocuparse de objetos concretos —Dios, la naturaleza, el espíritu— en la producción de sus pensamientos, pero la lógica trata de éstos sólo por sí en su total abstracción". (Nota sobre la base de una cita del autor).

como un ser por naturaleza interesado, que siempre tiene alguna intención o anda en la búsqueda de algún propósito, en el caso de la lógica parecería como si se tratara de una disciplina que no correspondiera a la naturaleza humana[5].

Esta versión de la utilidad de la lógica se vuelve a encontrar después de Aristóteles en un sinnúmero de autores. Algunos —los que enuncian esta tesis de una manera más drástica y más pobre— llegan incluso a indicar que la lógica es una disciplina que, propiamente hablando, no sirve para nada. Con relación al pensamiento efectivo —el pensamiento científico o político— tendría la misma relación que la gimnasia tiene con relación al trabajo productivo; es una preparación, una posibilidad de mejorar las condiciones del sujeto trabajador —en este caso pensador— pero no es por sí misma un trabajo. Aristóteles la vincula, en este sentido, al ocio y en otro lugar de su obra considera que la existencia de una parte de la sociedad que vive en el ocio es una condición de posibilidad de su desarrollo, como ocurría en la sociedad griega donde un grupo privilegiado podía descargar en los esclavos todos los trabajos directos para dedicarse al ocio.

Pero el ocio también se podría considerar como la particularidad de una edad en la que el individuo no se considera comprometido con los resultados de la vida sino, por decirlo así, se encuentra en aplazamiento y en preparación; un momento en que, en cierto modo, puede permanecer ocioso con relación a la intervención concreta y efectiva en las luchas de la vida diaria, particulares o sociales, a la defensa de intereses individuales o políticos, o a la búsqueda de propósitos. Sólo entonces, aquellos que por su situación pueden desinteresarse ampliamente de un empleo comprometido del pensamiento, serían los que podrían hacer este retorno reflexivo —que implica una suspensión de los

5. A partir de lo cual hace algunas observaciones que ya constituyen cierta versión de la lógica, que vamos a considerar: "Esta lógica suele, por eso, pertenecer, ante todo, al estudio propio de la juventud, porque ésta no se ha iniciado todavía en los intereses de la vida concreta, con respecto a los cuales vive en el ocio, y tiene que ocuparse primeramente en su fin subjetivo y, también, sólo teóricamente, en adquirir medios y posibilidades para ejercer su actividad sobre los objetos de aquellos intereses. En la vida se pasa del empleo de las categorías, las hace descender del honor de ser consideradas por sí mismas, a fin de que sirvan en la actividad espiritual del contenido viviente, en la creación, intercambio de las representaciones que a ellas se refiere". (Nota sobre la base de una cita del autor).

juicios concretos, de los juicios interesados, de los juicios que se refieren a asuntos que hay que defender o combatir, de las tesis particulares— y volver la mirada sobre la forma misma del juicio, sobre las operaciones del pensamiento.

Sin embargo, si consideramos esta reflexión de Aristóteles precisamente desde el punto de vista lógico, y comenzamos por aplicarle a ella misma las ideas que vamos a desarrollar en este estudio, nos encontramos con que, en el mejor de los casos, Aristóteles nos ofrece *una* condición de existencia de la lógica, pero sólo eso. Supongamos que, en efecto, resulte necesaria una cierta suspensión de los juicios interesados, y que se requieran ciertas condiciones de vida para que ello se produzca. Se necesitaría ciertamente el ocio en el sentido que Aristóteles le da; no estar embarcado en ese momento en la defensa o el ataque de una tesis específica.

Pero una condición de existencia —podríamos contestarle a Aristóteles— no es una explicación; en términos lógicos, precisamente, no se pueden tomar las condiciones de existencia de un fenómeno por su explicación. Si decimos que la condición de existencia del lenguaje humano, tal como lo conocemos, es una cierta configuración de las cuerdas vocales y de los pulmones, sin duda ofrecemos una condición de existencia del lenguaje, pero no *la causa* del lenguaje. Una operación lógica errónea sería precisamente tomar una condición de existencia de un determinado fenómeno por su causa.

La lógica aparece en un momento particular de la historia del pensamiento en que se produce un retorno reflexivo sobre las propias operaciones anteriores, y su aparición sólo puede ser explicada, como tal, por las condiciones específicas que hacen posible su existencia y que constituyen las fuentes de su necesidad. Una causa muy general, sin la cual no es posible que se produzca un hecho particular, no se puede tomar por la explicación de ese hecho. De la misma manera, si un hombre se suicida lanzándose del décimo piso de un edificio, no podemos decir que murió a causa de la ley de la gravedad aunque, naturalmente, ésta sea una de las condiciones generales en que está inscrito dicho acontecimiento. En síntesis un acontecimiento particular no puede ser explicado por una condición tan general. Por lo tanto, podríamos decir que esta presentación de la lógica no es, precisamente, muy lógica.

También se puede argumentar empíricamente, por supuesto, diciendo que tal vez sea cierto que se hayan necesitado indivi-

duos liberados de formas de trabajo que, en esa época, estaban separadas del pensamiento; pero en muchas otras culturas también encontramos individuos que estaban igualmente liberados de las formas de trabajo, y que no se interesaban en una operación reflexiva sobre sus propias operaciones intelectuales para buscar la lógica. Algunos más bien eran tiranos que vivían ahítos de carnes y de vinos, y no se les ocurría ponerse a producir la lógica, por más que estuviesen separados de toda actividad necesaria y vital, y rodeados de manadas de esclavos.

La crisis como condición de aparición de la lógica

Una versión diferente de la de Aristóteles, y cercana a las reflexiones de Husserl, es la siguiente. La lógica resulta necesaria cuando en el orden del pensamiento se produce una crisis; cuando lo que parecía derivarse con seguridad de la reflexión existente, de las categorías y de los principios vigentes, no resulta posible ahora; cuando lo que esperábamos que ocurriera, según las premisas con las que pensábamos, no ocurre efectivamente; cuando habíamos previsto que determinados acontecimientos producirían determinados resultados y no los podemos encontrar por ninguna parte; etc. En esas condiciones entonces nos preguntamos cómo estábamos pensando, qué valor tenían nuestras premisas, con qué tipo de categorías habíamos logrado deducir de ciertas causas ciertos efectos. Volvemos entonces llenos de sospechas sobre las seguridades que teníamos, y es en ese momento cuando irrumpe la lógica. Su aparición no es pues resultado del ocio, sino de una crisis particular.

Es un hecho, pues, que una severa crisis en la civilización griega fue la que impulsó la búsqueda de la lógica. El pensamiento platónico irrumpe en el preciso momento en que se desarrolla esa crisis, uno de cuyos síntomas era la difusión de la sofística, una disciplina consistente en enseñar a demostrar cualquier tesis según la conveniencia de cada cual, y que se ofrecía a los jóvenes de la época como una mercancía, a cambio de un pago.

Platón no solamente tiene graves sospechas sobre las operaciones intelectuales espontáneas, sino también sobre el sentido de su propia civilización. No es por casualidad que la lógica irrumpe en el mismo pensador que produjo *La República*. Platón había llegado a la conclusión de que las dos formas políticas de

la civilización griega —la dictadura y la democracia— estaban erradas. Así lo explica, en una carta muy notable[6] en la que resume su pensamiento, su historia personal y la historia de sus ideas, y la forma como se hundieron las ilusiones de su juventud, tanto en el gobierno de los treinta tiranos —al que lo invitaron a participar porque había tíos suyos en él— como en la democracia, que resultó también incompatible con el orden de un pensamiento riguroso, como se ve en el hecho de la condena de Sócrates.

Es pues una vasta crisis de la civilización griega la que conduce a Platón a producir *La República*, independientemente de que consideremos esta obra como una utopía o como un proyecto político realizable y efectivo. Se trata de una reflexión política que se desprende, de una manera asombrosa, de las condiciones efectivas de la civilización griega. Resultaba paradójico para Platón, que aquel mismo pueblo que se mostraba tan riguroso en la producción de su geometría resultara tan torpe en su reflexión política. En el nacimiento de la lógica, pues, no hay solamente ocio y gimnasia mental; hay una extraordinaria sospecha, una desconfianza fundamental que obliga a los griegos a preguntarse cómo se estaba pensando.

No es extraño tampoco que otro gran lógico —Husserl— que comenzó su carrera de lógico con una meditación sobre las implicaciones de la aritmética —extraordinariamente lejana de toda preocupación concreta por las circunstancias históricas de su tiempo, como eran por ejemplo las persecuciones políticas en la Alemania de Hitler, quien le expulsó del país— haya desarrollado luego su investigación lógica en la dirección en que lo hizo. Husserl escribió poco después de su gran texto *Lógica formal y Lógica trascendental* una reflexión titulada *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*[7] en la que plantea su preocupación por el hecho de que en la Europa moderna las ciencias se desarrollaran independientemente las unas de las otras y carecieran además de una reflexión sobre sus principios, sobre sus implicaciones y sobre sus propios resultados. Las ciencias tomaban los resultados prácticos como la única condición de validación, pero eran incapaces de dar cuenta de sí mismas,

6. "Carta séptima a los amigos de Dion", en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1977, pp. 1569-1588. (N. del E.).
7. El primer libro apareció en 1929; los primeros apartes del segundo libro en 1936, porque la publicación completa fue póstuma. (N. del E.).

porque habían olvidado el fundamento de sus categorías y de sus operaciones. Advertía que no deberíamos dejarnos intimidar por los resultados de la ciencia para olvidar su incapacidad de pensar sus condiciones teóricas e históricas.

Desde mediados del siglo XIX, o un poco después, se erradicó progresivamente el estudio de la filosofía en la enseñanza de las disciplinas científicas; primero de la medicina, a finales del mismo siglo, y luego de la física y, finalmente de todas las demás. Es interesante observar, en el desarrollo de sus reflexiones, que Husserl no se limita a una consideración general sobre la crisis de las ciencias europeas; enseguida produjo un nuevo texto en el que se plantea el origen de su antigua preocupación por la lógica, y que se llama *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*[8], donde extiende su análisis a la crisis de la civilización entera y de las condiciones de vida en general.

Es muy frecuente en la historia del pensamiento encontrar ese retorno sobre los principios, las categorías, las operaciones, las premisas e implicaciones del trabajo del pensamiento, cuando se produce una crisis en la acción, que lleva a pensar que la teorización y la explicación efectiva, se habían desarrollado hasta entonces con una lógica deficiente.

Es muy diciente, por ejemplo, el hecho de que Lenin, quien estaba embarcado desde muy temprano en su vida en trabajos políticos, teóricos y económicos, directamente relacionados con estudios acerca del desarrollo del capitalismo en Rusia, de las condiciones generales de la lucha de clases, de la teoría del partido, etc., al ser rudamente golpeado y encontrarse asombrado y desconcertado por un acontecimiento como la Primera Guerra Mundial, hubiera reaccionado dedicándose a leer la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Descubrió que sus premisas estaban siendo invalidadas por la forma que tomó ese acontecimiento que era más un enfrentamiento entre las naciones que un enfrentamiento de clases: los obreros alemanes se masacrarán con los obreros franceses, en lugar de ir cada cual contra su propia burguesía; las oposiciones ideológicas entre las naciones resultaban más eficaces, en la práctica, que las oposiciones efectivas basadas en la explotación de clase. Es en ese mismo momento, frente a la crisis personal que esto significaba y a la crisis general que dio al traste

8. Conferencia dictada en mayo de 1935. Publicada en español en 1962, en el libro *La filosofía como ciencia estricta*. (N. del E.).

con la Segunda Internacional como resultado de la Primera Guerra Mundial, que Lenin reacciona volviendo al estudio de la lógica y dedicándose a leer a Hegel.

Lenin no estaba ni rodeado de esclavos ni "sobrado de tiempo" como dicen, ni mucho menos desprendido de ciertos intereses particulares y concretos. Más bien, se encontraba en una crisis. Tendremos oportunidad de seguir el desarrollo de una crisis cuando tratemos de ver el nacimiento de la lógica en los textos mismos de Platón.

Lógica y crítica

Antes de entrar en el comentario a *Teeteto* quisiera presentarles una observación de Hegel en la que se refiere a los *Diálogos* de Platón, y que nos puede servir de entrada a la problemática que éstos presentan. Hegel comienza con una consideración un poco amarga sobre el contraste entre los diálogos platónicos y lo que él denomina los "diálogos modernos"; lo curioso es que Platón también se refería con amargura a los diálogos que, también él, llamaba "modernos". Hegel considera plástica una exposición cuando lleva una idea desde sus premisas más simples hasta sus desarrollos necesarios, pasando por todos sus momentos; es decir, en una exposición plástica asistimos a la formación misma del pensamiento, en lugar de establecernos en pensamientos ya formados. Y afirma que, en un diálogo moderno, difícilmente se encontrarían hombres tan tranquilos y tan pacientes como los que se pueden ver en los *Diálogos* de Platón, para llevar a cabo este propósito[9].

Observemos la molestia que experimenta Hegel, precisamente en el *Prefacio* a la segunda edición de su *Ciencia de la Lógica*, respecto de lo que él llama "diálogos modernos". Su queja principal consiste en que nadie quiere saber nada de los supuestos, de las categorías y de las preconcepciones con las que se piensa.

9. "Una exposición plástica requiere también un sentido plástico del percibir y del comprender; pero tales jóvenes y hombres plásticos, tan tranquilos en renunciar por sí mismos a sus *propias* reflexiones e inspiraciones, con las que el pensamiento *personal* se impacienta por manifestarse, y sólo dóciles oyentes del argumento, como los imagina Platón, no podrían presentarse en un diálogo moderno, y mucho menos podría contarse con tales lectores". Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, Ediciones Solar S. A. y Librería Hachette, Buenos Aires, 1974, p. 39.

Todo el mundo quiere tener una opinión pero no quiere reconocer que sus conclusiones tienen implicaciones que deben ser sometidas a la crítica; nadie quiere reconocer que ha partido de ciertos supuestos, que frente a una conclusión, bien o mal organizada, se puede siempre decir que se llega a ella porque se parte de determinados conceptos, o preconceptos. Y por supuesto, una vez aceptados esos supuestos, que no quieren ser criticados, se llega a ciertas conclusiones. También en Hegel hay, por lo tanto, el sentimiento íntimo de una crisis, de una forma imposible del diálogo, porque se ha convertido en un diálogo de sordos[10].

En otro momento histórico Descartes se encuentra también en una crisis, y algunos de los rasgos de la descripción que hace de esa crisis se asemejan a los expresados en la inquietud de Hegel por los diálogos que denominaba modernos. Descartes decía, refiriéndose a la forma de la argumentación y a los conceptos con que trabajaban los escolásticos, que éstos eran como ciegos que querían arrastrarnos al fondo de una oscura caverna para poder combatir allí con nosotros en igualdad de condiciones; pero que no podíamos aceptarles ese tipo de competencia.

Descartes vive en una época de crisis, y esa crisis se convierte en el motivo de una sospecha, como se puede ver en el *Discurso del Método*, en la tesis que opone a las convicciones de su época: "la duda metódica". Descartes propone la necesidad de una duda que se sitúe precisamente allí donde hay convicciones y seguridades y que se extienda a todo lo que no pueda ser demostrado; y reclama que aprendamos de nuevo a distinguir lo verosímil de lo cierto, aquello que parece verdad —porque se ha considerado así desde muy antiguamente— de lo que es realmente cierto. Se trata de todas formas de un movimiento que no es particular de

10. "Por lo contrario, muy a menudo se me han presentado violentos adversarios de tal tipo, incapaces de reflexionar simplemente que sus observaciones y objeciones contenían categorías, o sea supuestos, que por sí mismos necesitan ser sometidos a la crítica, antes de ser empleados. La inconsciencia en este respecto va increíblemente lejos, ella constituye la incomprensión fundamental, ese procedimiento malo, es decir inculto, que consiste en que, al considerar una categoría, se piensa en *algo diferente* y no en esta misma categoría. Esta inconsciencia es tanto menos justificada en cuanto que este *algo distinto*, consiste en otras determinaciones del pensamiento y otros conceptos; sin embargo en un sistema de lógica esas categorías deben igualmente haber encontrado su lugar y por eso mismo deben haber sido objeto de consideración por sí". *Ídem.*, p. 39.

un individuo, sino que constituye una exigencia general de la lógica.

Por lo tanto, cuando nos proponemos hacer un estudio sobre la lógica, lo primero que encontramos es que no se puede separar la lógica de la crítica. La lógica no es equiparable a una "gimnasia mental", no es una simple abstracción formal de las operaciones que el pensamiento utiliza, sino un retorno reflexivo, que describe explícitamente lo que de todos modos hacemos implícitamente, o mejor aún, un retorno crítico.

Y se requieren condiciones históricas para que la necesidad de la crítica pase a un primer plano. Este es el movimiento que conduce a la lógica, no el ocio. Si en la lógica parece que nos desprendemos de la urgencia de la defensa o del combate de una tesis particular, no es porque nos hayamos desinteresado de todas las tesis particulares, sino porque tenemos la conciencia histórica de que esas tesis se encuentran en crisis.

La lógica no se justifica pues como una conducta resultado de la buena voluntad de reflexionar sobre las condiciones generales del pensamiento; se justifica como la necesidad de una reacción ante la crisis. Pero es necesario que la crisis toque los linderos del pensamiento; que éste se sienta cuestionado, perplejo, puesto que sólo quien intenta hacer un razonamiento efectivo es quien puede llegar a descubrir que no lo ha hecho correctamente.

En Platón encontramos, prácticamente en todos sus diálogos, a pesar de su extraordinaria diversidad y complejidad, un movimiento permanente de reflexión, que presenta la lógica como una necesidad. El método platónico, basado en la ironía socrática, contiene ese movimiento. El fundamento de dicho método es la idea de que nuestros errores proceden de que creemos saber lo que realmente no sabemos y no de la falta de datos o de información. En *El Sofista* afirma que nuestra ignorancia no consiste en un vacío o en una carencia sino en un conjunto inmenso de opiniones en las que tenemos una confianza loca. El retorno reflexivo que pregunta por la forma como pensamos y por lo que suponemos cuando pensamos, conduce al establecimiento de la lógica. Y por eso todos los diálogos de Platón están comprometidos con esa problemática.

Teeteto o de la ciencia, el diálogo que inicia nuestro estudio de Platón, se pregunta qué es la ciencia; pero no formula la posibilidad hipotética de la ciencia, sino que vuelve sobre un hecho

existente, pues la ciencia ya existe en ese momento; la podemos reconocer y dar ejemplos de ella. Sabemos (o al menos creemos saber) de qué hablamos cuando nos referimos a la ciencia; conocemos la palabra lo suficiente para no tener que buscarla en el diccionario; sin embargo, es necesario —nos dice Platón— que aunque podamos dar ejemplos de ella y la reconozcamos, volvamos a preguntarnos qué es.

La ironía socrática consiste en incitar a alguien a que presente una opinión y, en vez de responder con una polémica, invitarlo a que la exponga con un desarrollo necesario. Cuando Teeteto presenta una definición de la ciencia, Sócrates con su estilo particular de preguntas lo obliga a mostrarse consecuente con las implicaciones de su definición hasta que, por fuerza de una necesidad lógica, se encuentra a sí mismo afirmando conclusiones contradictorias con su punto de partida, para así llevarlo a preguntarse de nuevo qué es la ciencia. Este procedimiento lo hace también Platón en otros diálogos con la virtud, la justicia, la política, etc.

Platón se pregunta por lo que todo el mundo cree saber, por la opinión espontánea, por el conocimiento previo, para ponerlo en cuestión a partir de la lógica. No se pregunta, por ejemplo, qué es la justicia sino que la implica al declarar tal o cual cosa justa o injusta; no se pregunta, qué es la virtud —como en el *Menón*— sino que considera virtuosas o pecaminosas ciertas cosas, dejando la idea de virtud implícita; no se pregunta qué es la ciencia, sino por qué la opinión declara esto o lo otro científico o no científico. Y así procede en uno u otro orden.

Sócrates murió porque sus jueces y sus acusadores —Anito, Melitos y Licón— pensaban que sus preguntas y sus inquisiciones sobre aquello que todo el mundo cree saber, ponían en cuestión el fundamento mismo de la sociedad griega, y por esta causa fue declarado un corruptor de la juventud. En realidad, el asunto es más complejo. Si Sócrates cuestionaba lo que todo el mundo creía saber, era porque estaban en crisis los fundamentos de la civilización griega; y no se puede tomar un síntoma, un efecto de la crisis, por la causa de esa crisis. El peligro mismo no está en el síntoma. Sin duda se puede decir, desde un punto de vista psicológico, que la lógica es un anhelo de seguridad, que es un deseo de protección contra el error, que es un síntoma de indecisión, y todo lo que se quiera; pero se produce cuando una inseguridad efectiva se ha presentado en la historia. El anhelo de

seguridad que generan las protecciones obsesivas contra la duda, y las seguridades reactivas contra la indecisión obsesiva, no son condiciones suficientes para la producción de la lógica.

Ciencia, lógica y verdad. *Teeteto, o de la ciencia*

Hemos escogido *Teeteto, o de la ciencia* para comenzar estas charlas porque contiene la primera teoría de la ciencia que se haya elaborado en Occidente y probablemente en el mundo. Y también porque aquí se resumen las posiciones fundamentales de Platón en la teoría del conocimiento. Naturalmente lo iremos viendo en relación con otros diálogos, comentando lo que en otras partes está más desarrollado.

Se suelen trazar tres períodos en las obras de Platón[11]. *El Sofista* y *Teeteto* son los diálogos centrales del período de la madurez. Y desde el punto de vista que a nosotros nos interesará, es decir, desde el punto de vista de la crítica y de la lógica, es precisamente el período más fecundo del pensamiento de Platón.

Teeteto, o de la ciencia es un diálogo que comienza con el recuerdo de una conversación anterior entre Sócrates, Teodoro y Teeteto. Teeteto también aparece en *El Sofista* —donde conversa con el extranjero quien tiene allí la voz del filósofo— y aquí se nos presenta como un joven que está a punto de morir y en el que se habían puesto muchas esperanzas porque era un espíritu muy dúctil, dispuesto a conceder las consecuencias de lo que piensa y dice. También se presenta, y este rasgo no es secundario

11. Sin entrar en la discusión de detalle de los especialistas en el tema, los escritos de Platón se pueden clasificar de la manera siguiente. Primer período: *Apología de Sócrates, Protágoras, o los sofistas*; *Critón, o del deber; Laques, o del valor; Ion, o de la Ilíada; Lisis, o de la amistad; Carmides, o de la sabiduría moral; Eutrifón, o de la piedad; Hipias mayor, o de lo bello; Hipias menor, o de lo falso*. Segundo período: *Gorgias, o de la retórica; Menón, o de la virtud; Eutidemo, o el discutidor; La República, o de la justicia; El Banquete, o del amor; Fedón, o del alma; Menexeno, o la oración fúnebre; Fedro, o de la belleza*. Tercer período: *Teeteto, o de la ciencia; Parménides, o de las ideas; Cratilo, o de la exactitud de las palabras; El Sofista, o del ser; Filebo, o del placer; El Político, o de la realeza*. Últimos escritos: *Timeo, o de la naturaleza; Las Leyes, o de la legislación; Critias, o la Atlántida*. Para una breve reseña sobre esta polémica se puede consultar la *Introducción a Platón* de José Antonio Míguez que aparece en la *Obra Completa* en la edición de Aguilar, 2. La obra pp. 66-71. Allí se presenta una periodización que difiere en algunos aspectos de la que presentamos aquí. (N. del E.).

en Platón, como un individuo muy feo, parecido en este aspecto a Sócrates, quien era extraordinariamente feo, de "ojos saltones y nariz chata". Pero ese rasgo, como muchos otros de los que presenta Platón en los *Diálogos*, no son consideraciones marginales, como podría parecer a primera vista cuando uno no es aún sensible a su estilo y a sus alusiones; significa que Teeteto, lo mismo que Sócrates, era un individuo que no podía imponerse por medio de la seducción y de la atracción de su apariencia, sino por medio de su discurso.

En otro diálogo Platón se refiere también al lenguaje de Sócrates. Alcibíades, en *El Banquete*[12], observa que el lenguaje de Sócrates es extraordinariamente burdo porque está siempre poniendo ejemplos de zapateros y de carreteros, en lugar de citar a Homero y a Hesíodo. No aprovecha aquellas maravillas de la cultura y de la poesía griegas, y en cambio prefiere hablar de banalidades, del barril de vino y del pescador, como si no conociera la grandeza poética y el extraordinario poder de seducción del arte griego. Pero, precisamente, ese lenguaje tosco no es más que un símbolo: es una reacción a la posición seductora. La definición que Platón presenta del filósofo —por ejemplo en *Gorgias* entre otros diálogos— es en este sentido muy particular, pues lo define como lo contrario de un orador, a la manera como un médico es en cierto modo lo contrario de un cocinero; el cocinero ofrece deliciosos banquetes y exquisitos manjares, que satisfacen el gusto, pero que probablemente resulten indigestos, mientras el médico ofrece a su paciente bebidas amargas pero convenientes.

La lógica es también una pócima amarga en el sentido de que para abordarla tenemos que aceptar que lo cierto no es aquello que preferiríamos que fuera cierto. Naturalmente, el hombre que hace la lógica, por ejemplo Platón, Aristóteles o Descartes, se consuela diciendo que lo que deseaba sólo era aquello que finalmente resulta cierto. Y la lógica, como es un retorno sobre el pensamiento mismo, no puede dejar de resultar en cierto modo dolorosa y angustiante porque conmociona las opiniones y las seguridades anteriores.

A propósito de la comparación que hace Teodoro entre los rasgos físicos de Sócrates y de Teeteto, Sócrates señala que al

12. Remitimos al lector al discurso final de *El Banquete o del amor*, en el que Alcibíades, que llega cuando la fiesta está a punto de terminar, hace la apología de Sócrates, pp. 592-596.

escuchar una consideración elogiosa o, por el contrario, crítica, siempre deberíamos preguntarnos cuánto sabe el que la formula o qué tan válido es su testimonio.

Aprovechemos este comentario para anotar desde el principio que Sócrates, lejos de referirse a un criterio de autoridad, se remite siempre a un criterio de demostración. En este sentido, las respuestas que Sócrates da en otros diálogos, a Gorgias o a Fedro por ejemplo, son muy características. Ningún testimonio es garantía de verdad. A Gorgias, por ejemplo, le dice que el hecho de que su tesis sea compartida por los siete sabios de Grecia, o de que incluso todos los griegos vinieran y juraran que las tesis que sostiene son ciertas, no significaría nada. Es necesario que esa tesis se demuestre. A Fedro le dice que es indiferente si las primeras verdades se encontraron en una encina o en una piedra o en cualquier otra fuente, y que no las haría más verdaderas el hecho de haber sido reveladas por algún dios. La validez proviene de la pertinencia de la argumentación y no de la tradición o del rango divino o social.

Más adelante Sócrates, en una operación muy propia de su estilo de discusión, argumenta en favor de las tesis de Teeteto adjudicándoles precisamente garantías de este tipo e indicando que, a pesar de que Teeteto no es muy culto, está mucho menos solo de lo que podría creer, ya que lo que dice podría estar reforzado también por la autoridad de Homero —y cita a Homero— o por la autoridad de Protágoras —y cita a Protágoras—. Es una política muy sana no tratar de aprovecharse de la debilidad particular del discurso que se quiere rebatir, sino más bien tratar de que sus tesis queden expuestas con todas sus galas, con todo lo que pueda respaldarlas, de la mejor forma posible, para entonces sí iniciar la discusión. Sócrates jamás se aprovecha de que una tesis no compartida esté mal expuesta, porque lo que le interesa no es la victoria inmediata sobre el otro, sino el encuentro de la verdad.

Después de la presentación empieza el diálogo propiamente dicho que se inicia con una serie de reflexiones encaminadas to-

13. "Teeteto. —A mí me parece, en efecto, que con Teodoro puede aprenderse cualquiera de las ciencias que cito: la geometría y todas las que tú mencionabas hace poco. El arte del zapatero y, a la vez, las técnicas de los demás artesanos, tomadas en conjunto o una a una, no son sino ciencias". *Ídem.* 146 b p. 895. (N. del E.).

das al mismo punto. Fijémonos, para comenzar, que frente a la pregunta de Sócrates, ¿qué es la ciencia?, Teeteto responde presentando una serie de ciencias[13]. Por ahora no es pertinente la discusión sobre la serie misma; sería inadecuado que Sócrates interviniera para decirle que en su enumeración de las ciencias (geometría, economía, medicina y zapatería) está incluyendo unas que son ciencias y otras que no lo son, porque para hacerlo tendría que saber primero qué es la ciencia. Entonces, por el momento la discusión no se puede dirigir hacia ese punto. Sócrates lo va a alertar sobre el hecho de que una cosa es la definición de lo que es la ciencia y otra muy distinta presentar ejemplos de ella[14].

El camino de la ejemplificación por el que se ha ido Teeteto, es un camino que no tiene fin, como dice Sócrates. Pueden ser innumerables los objetos que se fabrican con barro, pero su enumeración nunca nos va a enseñar qué es el barro. También pueden ser innumerables los objetos que investiga la ciencia pero, de nuevo, nada nos ganamos con seguir una enumeración que podría ser interminable. En este caso la cantidad no nos enriquece, porque el multiplicar los casos de ciencias no nos aproxima a la respuesta de la pregunta ¿qué es la ciencia?

Pero el más importante resultado de este procedimiento de Sócrates es que denuncia aquí uno de los mecanismos del error, de los que tenemos que hacer una larga lista. Creer que se sabe lo que no se sabe nos lleva realmente a confundir el hecho de reconocer el sentido de una palabra y poder dar ejemplos de ella, con entender realmente el concepto al que se refiere. Así, todo el mundo cree saber qué es la mercancía porque, naturalmente, no tiene que buscar la palabra en el diccionario, y puede dar múltiples ejemplos, ya que las vitrinas de los almacenes están llenas de ellas. Pero no por ello sabe en qué consiste, y si de pronto tiene tiempo para leer *El Capital*, puede descubrir muy claramente que no sabía qué era la mercancía. Así mismo, Teeteto no tiene todavía ninguna idea clara sobre qué es la ciencia. Confunde el hecho de que conoce la palabra ciencia y de que tiene la posibilidad de dar ejemplos de ella con el conocimiento efectivo del concepto de ciencia.

Este tipo de confusión es muy general y se encuentra muy difundida. Todo el mundo cree saber qué son los celos, y puede citar ejemplos de personas celosas, sin tener que ir a buscar la palabra en el diccionario; pero eso es muy diferente a lo que dice por ejemplo el psicoanálisis sobre los celos. El error radica en creer que se sabe lo que no se sabe. Hasta allí pues llega Teeteto en su primer intento por resolver el problema de la ciencia; con el ejemplo del barro Sócrates lo refuta rápidamente, con la misma ramplonería que acostumbra emplear siempre.

14. "Sócrates. —Sin embargo, Teeteto, no era esto lo que se te preguntaba; no se trataba de saber cuál era el objeto de la ciencia ni cuántas ciencias hay. La pretensión, al interrogarte, no consistía en que nos enumeraras las ciencias, sino en saber lo que ella es. O ¿no es justo lo que te digo? / Teeteto. —Muy justo, desde luego". *Ídem.* 146 b p. 895.

LECCIÓN DOS

Conferencia del 14 de febrero de 1976

La teoría de la ignorancia

A partir de la pregunta de Sócrates ¿qué es la ciencia? comienza, pues, Platón en *Teeteto* a exponer su teoría del conocimiento. La respuesta inicial de Teeteto obedece a una confusión muy generalizada, como es la de creer que se sabe lo que no se sabe, y por ello, en lugar de una definición da como respuesta una lista de diversas ciencias. Pero Sócrates denuncia rápidamente el error de responder con una ejemplificación, ya que así se evita la definición conceptual y su desarrollo lógico.

Surge pues aquí el problema de la ignorancia. En *El Sofista* Platón define este concepto, que resulta ser uno de los aspectos más notables de su pensamiento, alrededor del cual se articula gran parte de su método. Veamos algunas indicaciones que nos permitan entender las tesis sobre la ignorancia que presenta en dicho diálogo[15].

Curiosamente Platón comienza a teorizar sobre el conocimiento con una reflexión sobre el desconocimiento. La ignorancia no la define como un estado de carencia, sino como un estado de llenura. Nos dice, por ejemplo, que si la ignorancia fuera como el hambre, un estado de carencia, la educación sería el trabajo más sencillo del mundo, porque sería como dar de comer a un hambriento. Pero desgraciadamente no es así. La ignorancia no es una ausencia o una falta, sino por el contrario, un estado en el que nos sentimos pletóricos de opiniones y saberes en los que, por lo demás, tenemos una confianza desmesurada.

La carencia sólo se produce después de una reflexión, de una vuelta sobre sí mismo a partir de la cual se ponen en cuestión las propias creencias y las formas de pensar que nos han conducido a ellas. La carencia es entonces un resultado del proceso de conocer y no su punto de partida, porque lo que hay inicialmente

15. Sobre el tema de la teoría de la ignorancia y de la educación regresa Zuleta en las lecciones catorce y quince en las que comenta directamente *El Sofista, o del ser*. Cfr. Infra.

es un dominio generalizado de la opinión, que es el término que usa Platón.

Esta situación la podemos encontrar en todos los ámbitos. Si consideramos el ejemplo de las llamadas "sociedades primitivas", donde hay muy poco desarrollo de la ciencia, no encontramos precisamente un estado de carencia o de ausencia de teorías explicativas, sino por el contrario una interpretación mágica para todos los fenómenos: las enfermedades, los eventos astronómicos, los hechos sociales, los fenómenos biológicos y todo los demás. Lo mismo ocurre con las personas que no tienen conocimientos en una determinada rama del saber, pero que no por ello dejan de tener opiniones sobre todos los temas. La opinión nos protege contra la angustia de saber y contra el reconocimiento de nuestra propia ignorancia.

El reconocimiento del no saber es un movimiento reflexivo fundamental dentro de la ciencia misma. De esta reflexión sobre la ignorancia Platón deduce que el proceso de la enseñanza, más que un proceso de alimentación, es equivalente al tratamiento de una indigestión; es una especie de desintoxicación. Muchas veces no nos hacemos ciertas preguntas porque ya las tenemos contestadas, aunque sólo sea con opiniones. Si por ejemplo nos hiciéramos seria y detenidamente la pregunta de por qué Latinoamérica, que fue descubierta y poblada antes que Norteamérica se encuentra menos desarrollada que ésta desde el punto de vista técnico y científico, muy seguramente encontraríamos que estamos habitados por una serie de respuestas vagas que no nos dejan siquiera formular la pregunta: el clima, el temperamento de los españoles y de los indios, las religiones, etc. Hacer la pregunta ya es un trabajo, y plantear una buena pregunta en la ciencia es una de las cosas más importantes y decisivas. Formular una pregunta significa desmontar la respuesta que le había impedido formularse.

En los términos de Platón puede decirse que enseñar a dudar es la tarea principal de la educación. Lo que Sócrates quería indicar con la fórmula, tan repetida, de que "sólo sé que nada sé", no era por supuesto ninguna manifestación de falsa modestia o algo por el estilo, sino una formulación central de su teoría del conocimiento: el primer saber efectivo es el reconocimiento de que lo que se creía saber no era más que una opinión. Este reconocimiento abre entonces la pregunta: ¿si no era lo que se creía, entonces qué es?

Platón vincula íntimamente el fenómeno del amor con el problema del conocimiento. Después de Platón, esa relación cae en desgracia, y queda casi completamente suspendida durante todo el período que va hasta Freud. Por lo demás la reflexión de los dos autores sobre el tema es bastante similar. En *El Banquete* —que junto con el *Fedro*, es una de sus grandes disertaciones sobre el amor— decía que era curioso que se hicieran tantos estudios sobre diversas cosas como por ejemplo la sal, la construcción de los barcos, la pesca, etc., pero que se reflexionara tan poco sobre aquel tema que a todo el mundo le interesa más que cualquier otro: el amor. Freud piensa en una dirección muy parecida y casi en los mismos términos que Platón[16].

Podemos decir pues —con una expresión que parecería más freudiana que platónica— que el conocimiento requiere del deseo de saber. Pero el deseo de saber implica el reconocimiento del no saber, que es el primer momento y el más difícil de todo aprendizaje. Platón postula que el aprendizaje se encuentra bloqueado por la opinión, y eso lo lleva a afirmar en *El Sofista*, que la educación debería ser una suerte de refutación de ideas y de opiniones, para que pueda abrirse el espacio donde pueden inscribirse los conocimientos efectivos.

Es muy importante subrayar este enfoque para marcar la diferencia con lo que plantean muchas de las teorías educativas contemporáneas, que imaginan el aprendizaje como una especie de proceso encaminado a lograr la asimilación de una información, que se recibe por medios audiovisuales o de cualquier otro tipo, que el sujeto acumula en una especie de archivo personal que se llama memoria. Platón veía las cosas exactamente al revés: los archivos están llenos y hay que comenzar por vaciarlos. No nos encontramos entonces nunca con una conciencia despejada, ingenua y virgen, que se enfrenta a un mundo desconocido. Nos encontramos siempre, y en cualquier época de la vida personal o de la historia social, con una interpretación previa.

Freud mostró el mismo fenómeno con relación a los niños, cuando observó que si les resultaba difícil llegar al conocimiento de la diferencia de los sexos y de cómo vienen los niños al mundo, no era por falta de datos o de experiencias, sino porque tenían sus propias teorías sobre el tema. Siempre hay teorías y opiniones que resisten al saber efectivo, en cualquier etapa o nivel de la vida social o personal. Por esta razón el saber sólo se instaura a partir de una ruptura, de un momento crítico. En la historia del pensamiento occidental Platón es uno de los pensadores, aunque no el único, que ha subrayado más firmemente —y por ello fundó la lógica— la necesidad de un primer momento crítico, como primera etapa en el acceso al saber.

16. El tema de la relación entre el amor y el conocimiento en la filosofía de Platón es desarrollado ampliamente en las lecciones nueve, diez, once y doce dedicadas especialmente a comentar *El Banquete, o del amor*. Cfr. infra.

El arte de dar a luz

El diálogo que estamos comentado continúa después de que Sócrates le hace ver a Teeteto que su respuesta no responde a la pregunta ¿qué es la ciencia? Entonces, Teeteto recuerda haber visto en geometría que los ejemplos no son los que producen el concepto. En este caso se refiere a las diferencias entre el cuadrado y el rectángulo, y señala cómo es necesario tener el concepto de sus diferencias, expresado en los términos en que se produce ese concepto, porque si nos ponemos, en cambio, a dibujar series, nos encaminamos hacia una ejemplificación infinita[17].

La geometría desempeña un papel muy importante en el pensamiento de Platón. Las matemáticas constituyen el modelo más desarrollado de la ciencia en el momento en que Platón escribe, ya que tienen más de un siglo de desarrollo con producciones notabilísimas. En gran parte la aspiración de Platón en su época es la misma que vamos a encontrar cuando estudiemos a Descartes: cómo extender el tipo de saber demostrativo y seguro que tenemos cuando hablamos de matemáticas a otros campos del conocimiento.

Como es frecuente en los *Diálogos* de Platón, Sócrates en *Teeteto* compromete a su interlocutor a que le responda todas sus preguntas, y a que se tome todo el tiempo necesario para hacerlo. Y enseguida le hace una exposición de su método, es decir, de la mayéutica, que es como se denomina el método socrático[18]. La mayéutica es el arte de dar a luz. Sócrates elabora la

17. Ver el razonamiento en *Teeteto, o de la ciencia* 147 d / 149 a p. 896.

18. "Sócrates. —Vamos a ver, risible muchacho: ¿no has oído decir que soy hijo de una comadrona llamada Fenareta, bien noble e imponente? / Teeteto. —Sí, lo he oído. / Sócrates. —¿Y te has informado también de que yo ejerzo ese mismo arte? / Teeteto. —En modo alguno. / Sócrates. —Pues quede constancia de ello, aunque no quisiera que me acuses ante los demás. Bien ajenos están,

metáfora de la comadrona como la clave de su método, a la vez que se define a sí mismo como una de ellas. Tendríamos que ver entonces qué relación puede existir entre la teoría de la ignorancia que les acabo de esbozar y la enseñanza como arte de ayudar a dar a luz.

Sócrates no concibe la enseñanza como la transmisión de conocimientos de un individuo a otro, sino como el proceso donde se ayuda a otro individuo a despejar lo que bloquea su pensamiento, e inhibe su capacidad de descubrir. En *El Banquete*, Sócrates contesta a Agatón —por bromear sin duda porque esa es su tónica general— cuando éste le dice que va a hacerse junto a él a ver si se le pega algo de lo que él sabe, que sería bueno que el saber fuera de tal índole, que sólo por ponerse mutuamente en contacto, se derramara de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, de la misma manera que el agua pasa, a través de un hilo de lana, del recipiente más lleno al más vacío.

Sócrates no creía en la instrucción ni en la enseñanza, entendidas como transmisión, ni creía en las ideas que se aprendían de otros. Las ideas deben ser producidas por cada uno y por lo tanto, el problema fundamental del aprendizaje es el combate contra lo que impide producirlas. En *Teeteto* dice que sus discípulos no aprenden nada de él sino que, por el contrario, "encuentran y alumbran en sí mismos esos numerosos y hermosos pensamientos"[19]. La versión, pues, que todo el mundo conoce del método de Sócrates es que se trata de un procedimiento de enseñar por medio de preguntas. Este es, pues, su primer principio.

Un segundo principio del método de Sócrates, supremamente importante, es la ironía. Sócrates pregunta a su interlocutor sobre cualquier tema, como acaba de hacer con Teeteto, a quien le pregunta ¿qué es la ciencia? Si la respuesta no contesta a la pregunta, le muestra que no era eso lo que le estaba preguntando y vuelve a insistir en su pregunta. Pero si la respuesta contesta a la pregunta, aunque sea en una forma desacertada, es decir, si la respuesta inicial es, como sería de esperar, una opinión, entonces Sócrates acepta esa respuesta como punto de partida. Incluso, como veremos enseguida, trata de reforzar la respuesta y cita a otros autores que también la han dado. Pero obliga a su interlocutor, por medio de nuevas y nuevas preguntas, a que sea consecuente con su respuesta, hasta el punto de obligarlo lógicamente a reconocer consecuencias de su respuesta con las que no está de acuerdo pero que, sin embargo, se desprenden de la respuesta que dio al principio. Entonces, el interlocutor descubre que la respuesta que dio no corresponde efectivamente a lo que se le preguntaba. En otros términos Sócrates no usa la polémica directa, sino el procedimiento de extraer las consecuencias necesarias de la tesis que ha formulado al principio. Esto es lo que se denomina la ironía socrática.

querido, a mi dominio de este arte, y ellos, que realmente no saben nada, no dicen esto mismo de mí, sino que soy un hombre extraño, que deja a los otros en la incertidumbre. O ¿no has oído decir esto? / Teeteto. —Sí, desde luego. Ver *Ídem.* 149 a 151 d pp. 896-897.

19. *Ídem.* 150 d p. 897.

Verdad y opinión

Sin embargo, antes de pasar a estudiar la primera respuesta efectiva de Teeteto a la pregunta ¿qué es la ciencia? dos términos en particular deben ser aclarados: verdad y opinión. La teoría de la verdad en Platón —al contrario de otros filósofos— no se refiere a la coincidencia entre nuestros conceptos y la realidad, o a que el predicado coincida con aquello de lo que se predica, sino a que la verdad debe dar razón de sí misma, es decir, tiene que ser demostrada.

Platón distingue la verdad de una opinión verdadera. La opinión verdadera es la coincidencia entre lo que una persona dice o piensa con lo que ocurre, pero sin que sepa por qué, ni lo pueda demostrar. Para las ciencias es muy importante la distinción entre la verdad y la opinión verdadera, porque la opinión verdadera no se puede considerar un conocimiento científico. La verdad se refiere a un orden de necesidad en cualquier campo de la ciencia; es necesario que algo exista dadas las circunstancias que lo producen; pertenece pues a un orden en el que la demostración puede operar. Puede decirse que desde el punto de vista de la ciencia, —punto de vista que precisamente él funda aquí— la opinión verdadera y la opinión tienen elementos en común, porque lo que se les contrapone es la verdad, definida como una formulación que puede dar cuenta de sí misma y demostrarse. El criterio de la demostración se encuentra, pues, inscrito en la definición misma de la verdad.

La ciencia, la sensación y la apariencia

Hechas estas aclaraciones vamos a ver entonces la definición que nos ofrece Teeteto de la ciencia. Después de demostrar a Teeteto que la ciencia no se puede definir a partir de enumerar ejemplos, Sócrates insiste en preguntar qué es la ciencia y Teeteto responde qué es la sensación[20]. Como se puede ver, Teeteto ha comprendido la pregunta en el sentido de una indagación por el criterio de la verdad. Sócrates recibe esta segunda respuesta con un criterio muy sano, porque es necesario dejar que lo que Teeteto piensa sobre la ciencia se explicite, ya que la respuesta anterior lo ocultaba. Cuando antes pensaba que ciencia quería decir geometría, medicina, zapatería, etc., ocultaba lo que pensaba sobre la ciencia. Ahora sí puede comenzar a elaborar su pensamiento.

Siguiendo pues, el método de la ironía, Sócrates acepta la respuesta y acentúa su alcance; incluso, en lugar de tratar de desacreditar rápidamente la respuesta, como haríamos nosotros en nuestras malas polémicas, se propone exactamente lo contrario: acreditarla con muy buenos antecedentes. Primero la extiende, pues la tesis de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas", es todavía un poco más amplia que la formulación inicial: lo que es, es lo que nos parece que es, porque no hay otro criterio. Según Teeteto, entonces, el criterio de la verdad es la experiencia. Sólo entonces comienza Sócrates a ponerla en cuestión[21].

Observemos la manera como Sócrates elabora el contenido de la respuesta. Todavía no se menciona la lógica, pero como se trata de fundarla, la pregunta de Sócrates es extraordinariamente maliciosa. Si la experiencia es el criterio de la verdad, diversas experiencias pueden conducir a diversas tesis sobre la misma cosa e, incluso, suelen conducir a tesis opuestas sobre la misma cosa. Pero precisamente la lógica se va a fundar con el principio de que una cosa no puede ser algo y lo contrario al mismo tiempo. Sócrates elabora la respuesta en una dirección que ya permite sentir la exigencia de la lógica que, como disciplina, todavía no existe. Se trata de un fenómeno muy notable y muy conmovedor. Es preciso hacer sentir una necesidad para poder producir un saber. El diálogo, en su conjunto, se organiza de acuerdo con esta tesis y toda la pedagogía de Platón está montada sobre la reflexión de que lo esencial es hacer sentir la necesidad de saber algo, y no enseñar algo a quien no siente la necesidad de saberlo. Sócrates continúa acentuando el punto de vista que quiere refutar e introduce, pues, un nuevo problema para la discusión de esta tesis: la diferencia entre la apariencia de las cosas y lo que realmente son[22].

Naturalmente esta diferencia entre apariencia y realidad constituye una cuestión muy importante, puesto que si desde el comienzo coincide lo que se me aparece con lo que es, ya no hay problema de la verdad y la verdad coincide directamente con la verosimilitud: lo que parece verdadero, es verdadero. La verdad no es, entonces, un problema. Pero ahí no hay lugar alguno para la ciencia. Como dijo Marx, al comienzo de *El Capital* "si la apariencia de las cosas coincidiera con su esencia, la ciencia entera sobraría". Es necesario suponer que apariencia y realidad no coinciden, para que la necesidad de la ciencia se imponga. El problema de la respuesta de Teeteto, y por lo tanto de la teoría de Protágoras de donde procede, es que no deja lugar a la ciencia. Muy maliciosamente Sócrates está indicando en la respuesta de

20. "Teeteto. —Vergonzoso sería, querido Sócrates, que no pusiese todo mi empeño en ello, respondiendo así a lo que tú me ordenas. Me parece a mí, desde luego, que la persona que sabe se da cuenta sensiblemente de lo que sabe, y tal como lo entiendo ahora, la ciencia no es otra cosa que la sensación. / Sócrates. —Realmente, me parece que has encontrado una razón nada despreciable para enjuiciar la ciencia, razón que, desde luego, ya formulaba Protágoras. Él dijo lo mismo que dices tú, aunque con otras palabras. Pues afirmaba que "el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son como medida de su ser y de las que no son como medida de su no-ser". ¿Sin duda, habrás leído esto? / Teeteto. —Sí, lo he leído muchas veces". *Ídem.* 152 b p. 898.

21. "Sócrates. —¿No dice en verdad que las cosas son para mí tal como se me aparecen y para ti también tal como se te aparecen? Hombres somos, no hay duda, tú y yo. / Teeteto. —Desde luego, eso es lo que él afirma". *Ídem.* 152 b p. 898.

22. "Sócrates. —Es natural, sin embargo, que un hombre sabio no lance afirmaciones gratuitas. Sigámosle, por tanto, en su desarrollo. ¿No ocurre a veces que el mismo soplo de viento hace a uno tiritar de frío y a otro no, y que a uno le acaricia ligeramente y a otro de manera violenta? / Teeteto. —Efectivamente. / Sócrates. —¿Qué será entonces el viento en sí mismo? ¿Diremos que es frío o que no es frío? ¿O daremos la razón a Protágoras, afirmando que es frío para aquél que tirita y que no lo es para el otro? / Teeteto. —Parece natural. / Sócrates. —¿No se mostrará de este modo a cada uno de ellos? / Teeteto. —Lógicamente. / Sócrates. —¿Y en esa apariencia consistirá la ciencia? / Teeteto. —Claro que sí. / Sócrates. —Entonces, apariencia y sensación son una misma cosa, tanto para el calor como para los demás estados análogos. Porque las cosas parecen ser tal cual las siente cada uno". *Ídem.* 152 b pp. 898-899.

Teeteto que, más que una definición de la ciencia, lo que está afirmando es una negación de la necesidad y de la posibilidad de toda ciencia. Como se puede ver, Sócrates acentúa aún más el prestigio de la tesis de Teeteto citando a Heráclito, a Empédocles y a los grandes poetas de Grecia. Pero, de paso, introduce una nueva discusión sobre uno de los temas que Platón más ampliamente desarrolló en el curso de sus escritos[23].

Una de las conclusiones a las que puede llevar esta tesis de Protágoras es a la idea de que nada es, todo deviene. Con esta última idea parecería, a primera vista, que nos encontraramos frente a un problema distinto, y Heráclito, por ejemplo, la formula muy frecuentemente en otros términos. Sin embargo, Sócrates la relaciona con la tesis de Protágoras por una razón: nuestras experiencias son continuamente variables y si no podemos distinguir lo que las cosas son de la manera como las experimentamos, entonces las cosas son permanentemente variables. El ser no sería nada más que una especie de hipótesis acomodaticia y, en rigor, no habría ser sino sólo devenir; todo se transformaría sin cesar. La consecuencia que de allí se derivaría, según el pensamiento de Platón, sería que no podemos hablar de nada, porque en el momento en que tratamos de hablar de una cosa, ésta ya no sería la misma de la que empezamos a hablar. Nosotros aplicamos las mismas palabras, decía Heráclito, a cosas que en realidad están cambiando: "nunca se cruza dos veces el mismo río". Y precisamente ésta es la primera consecuencia que Sócrates quiere hacer derivar de esta tesis; de ser cierta no se podría entonces hablar de nada.

23. "Sócrates. —[...] Como lo que es en sí y por sí nada es, no existe cosa alguna que pueda ser denominada rectamente. Supón que tú consideras algo como grande; nada impide que aparezca pequeño. Si pesado, que se nos muestre como ligero. Con todo ocurrirá exactamente igual, porque de ningún ser podrás afirmar la unidad ni cualidad individual alguna. Todo lo que nosotros decimos que es, es un resultado de la traslación de la mezcla y del movimiento mutuos; de ahí que nuestra afirmación sea falsa, porque nada es jamás, sino que siempre está en devenir. Todos los sabios, uno tras otro (con la excepción de Parménides), llegaron a esta conclusión; cuenta entre ellos a Protágoras, a Heráclito y a Empédocles; y entre los poetas a los que ocupan la cima en su género, así a Epicarmo en la comedia, y a Homero en la tragedia. Recuerda, por ejemplo, lo que dice Homero: / El Océano, generador de los dioses, y su madre Thetis. / Esto nos prueba que todas las cosas son producto de la corriente y del movimiento. ¿O no crees que quiere dar a entender eso mismo?". *Ídem.* 152 b/153 c p. 899.

Su argumentación es todavía más aguda si la enfocamos en otra dirección. La idea de que todo se transforma sin cesar parece muy profunda, pero se puede también sostener la tesis inversa de que sólo se puede transformar lo que permanece, es decir, que para que algo se transforme es necesario que en cierto modo permanezca: si un individuo deja de ser un joven y luego se convierte en un hombre maduro, y después en un viejo, es porque se trata del mismo individuo. En cambio, si no hiciera más que transformarse totalmente y de un modo continuo, no habría quien se transformara. Si todo cambiara permanentemente, no habría nada que cambiar. Nos encontraríamos ante un caos, ante una explosión permanente, pero no nos encontraríamos ante transformaciones. Por el contrario, las transformaciones implican la permanencia.

Algunos pensadores actuales, por ejemplo el psicoanalista Octave Mannoni, dicen que esta antigua discusión se puede referir a la problemática moderna de la lingüística y que el concepto de la permanencia en Platón, constituye en realidad lo que los lingüistas llaman ahora el significante. Si el significado es mutable y el discurso lo cambia continuamente, sin embargo, el significante —por ejemplo el código lingüístico— es permanente. Y es un juego de lo mutable y lo inmutable lo que produce el sentido en el discurso. Ya veremos que Platón es un pensador muchísimo más moderno de lo que parece.

El problema del error

El reparo de Sócrates consiste en sostener que si pasamos a un relativismo generalizado, toda afirmación es relativa al que la afirma y es verdadera con relación a la experiencia del que la afirma. Pero enseguida nos encontramos con otro problema: entonces, ¿cómo es posible el error? Si el criterio de la verdad es la experiencia, la verdad no entra en contraste con nada; ya no habría verdad, puesto que todo el que afirma algo lo afirma con relación a su experiencia, y con relación a su experiencia es cierto. Y no puede haber tampoco relación de una cosa con otra cosa, porque sería remitirse a otra experiencia, desde la cual se puede ver el problema en otra forma, y con relación a ella también sería cierto. Entonces, ¿dónde queda el error? Y, naturalmente, ¿para qué una lógica, para qué una ciencia, si hemos descartado la posibilidad del error? En todo el proceso de desarrollo

del diálogo observamos cómo Sócrates procura hacer sentir la necesidad de la ciencia.

Empero, esta argumentación se puede generalizar a toda clase de doctrinas, y no solamente a una polémica con el empirismo antiguo. Si uno sostiene, por ejemplo, que el conocimiento es un reflejo de la realidad en el cerebro, ¿de dónde saca después la idea de que algunos cerebros reflejan errores y otros reflejan verdades? Porque si todos los reflejos son también conocimiento objetivo, el error y la verdad desaparecerían. Si sostenemos que una teoría no es más que el reflejo de la forma como el sujeto que la produjo vive, o de la forma de vida del pueblo en que se produjo, podríamos encontrar dos teorías radicalmente diferentes que pretenden explicar lo mismo, y nada haríamos para resolver esta contradicción arguyendo que cada teoría refleja cierta forma de vida y que por lo tanto las dos son ciertas. ¿Qué sucede con las dos teorías? Son contradictorias, pero ¿son igualmente verdaderas? Un relativismo generalizado en la teoría del conocimiento se queda sin la posibilidad de establecer la teoría inversa: la teoría del desconocimiento, la teoría del error, la teoría de la opinión, o la teoría de la ignorancia, que según Platón debería ser el punto de partida.

Esto mismo ocurre con cualquier tipo de relativismo generalizado, como por ejemplo, el relativismo histórico en el que cae a veces Hegel. Si una doctrina es cierta para su época porque es la expresión de la manera como existía la totalidad en ese entonces, y sólo es falsa cuando es anacrónica, es decir, cuando es formulada en otra época, no podemos encontrar otra base para el error que la idea de que una formulación no corresponde a la época. Pero resultaría entonces, por ejemplo, que el catolicismo en la Edad Media europea era la verdad y después se vuelve anacrónico; la teoría x es verdad ahora, y será anacrónica y falsa en otra época, etc. Pero, de todas maneras nos encontramos frente al mismo problema: dos concepciones del mundo, una que predica ciertas formulaciones y otra que predica las contrarias, no pueden ser ciertas a la vez. No es que el catolicismo sea verdad en la Edad Media y anacrónico y falso después. Tampoco es cierto que en la Edad Media la tierra estuviera inmóvil en el centro, con el universo girando a su alrededor, y que sólo en la época de Galileo se hubiera convertido en otra cosa, cierto meramente para esa época, y con la posibilidad de que luego sea otra cosa. El relativismo, aunque es una formulación un poco menos drástica

que la tesis de Protágoras, se queda también sin la posibilidad de fundar una teoría del error.

Sócrates, en el diálogo que comentamos, va a continuar un tiempo con su formulación irónica del problema, es decir, acentuando el alcance y todo lo que puede respaldar la teoría de Teeteto; pero, de soslayo, va construyendo preguntas que plantean otros problemas[24].

Platón sugiere, también, un tema que ha desarrollado en muchas otras partes, principalmente en *Gorgias*, de una manera brillantísima: un ejército de personajes importantísimos, y acaudillado nada menos que por Homero, sustenta la tesis de Teeteto. Pero se trata de pura ironía, porque Sócrates precisamente cree que en la ciencia no es válido ningún criterio de autoridad; sólo la demostración es un criterio. La referencia a una autoridad es un indicio inequívoco de la debilidad de una teoría, cualquiera que sea la importancia del personaje. A nadie se le ocurre, en

24. "Sócrates. —¿Qué réplica, pues, podría oponerse a ese ejército que dirige el caudillo Homero, que no mereciese la burla ajena? / Teeteto. —Difícil sería hallarla. / Sócrates. —Desde luego, Teeteto. —Porque hay razones suficientes que abonan esta opinión: esto es, que la semejanza del ser y el devenir resulta posible gracias al movimiento, en tanto la del no ser y el morir viene dada por la calma. El calor y el fuego que, por su parte, son generadores y tutores de todo, aparecen también como producto de la traslación y del frote, y ambos son movimiento. ¿O no consideras así la generación del fuego? / Teeteto. —Claro que sí. / Sócrates. —Ciertamente, el linaje de los seres vivos se origina por estas causas. / Teeteto. —¿Qué otras podrían ser? / Sócrates. —Bien, veamos ahora: ¿no se destruye la normal constitución del cuerpo por la calma y la pereza, en tanto la gimnasia y el movimiento procuran su salvación? / Teeteto. —Sí. / Sócrates. —¿Y qué otra cosa ocurre con el alma? ¿No son el estudio y el ejercicio, verdaderos movimientos, los que le proporcionan las ciencias, la conservan en su estado y la vuelven mejor? Y al contrario, ¿no es la calma, o ausencia de ejercicio y de estudio, la que le impide aprender, o incluso le hace olvidar lo aprendido? / Teeteto. —Sin duda alguna. / Sócrates. —El movimiento, por tanto, es un bien, tanto para el alma como para el cuerpo; y lo otro, todo lo contrario. / Teeteto —Así parece. / Sócrates. —¿Tendría que decirte todavía que la calma y la bonanza en el mar, y todos los estados semejantes, y aún que las diversas formas de reposo ocasionan descomposición y muerte, mientras que las demás cosas favorecen la conservación? Y habría de poner como remate a todo esto el que te obligase a admitir que Homero no se refiere más que al sol cuando habla de la cadena de oro, mostrando con ello que en tanto se mueve la esfera terrestre y el sol, todo es y todo conserva su ser, entre los dioses y entre los hombres, y que si, al contrario, todo quedase como sujeto e inmóvil se produciría la destrucción y, como ya se ha dicho, el trastocamiento de todas las cosas?". *Ídem.* 153 c pp. 899-900.

una proposición verdaderamente establecida por sí misma, una referencia a una autoridad como criterio de verdad; si dice que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos, no tiene necesidad de respaldar su posición diciendo que así lo dijo Euclides, si puede demostrarlo en cualquier momento; y si no lo puede probar tampoco le sirve Euclides.

Igualmente parece seguir sustentando la tesis de que todo se transforma sin cesar, pero el diálogo es supremamente malicioso. Las razones que aduce parecen apoyar la tesis, pero no son pertinentes. El hecho, por ejemplo, de que el movimiento sea conveniente para el cuerpo o para el alma no puede dar lugar, en una forma razonable, a la proposición de que por lo tanto todo se transforma. De la confirmación de que el movimiento es conveniente no se desprende ninguna otra afirmación; de manera que sólo parece apoyar la tesis pero sin sustentarla lógicamente. Esta argumentación es típica de las discusiones cotidianas; el apoyo lateral con ejemplos que no se refieren a lo que se está discutiendo.

Sócrates continúa defendiendo la tesis y ahora con argumentos astronómicos por lo demás muy finos, porque Platón tiene claro, y esto hace ya dos mil cuatrocientos años, no solamente que la tierra es esférica, y que se mueve, sino que si parara un ratico —mientras Josué acaba con los cananeos por ejemplo[25]— se produciría el cataclismo más terrible. Pero esta afirmación está presentada en el mismo estilo de la argumentación irónica: sin duda el Sol se mueve, pero se mueve porque sigue siendo el Sol; sin duda la Tierra se mueve, pero se mueve porque sigue siendo la Tierra. Es decir, si todo se transformara permanentemente no habría nada que se moviera.

En las lecciones que vienen veremos una de las primeras y más notables polémicas contra el empirismo, en las que Platón demuestra la necesidad de la ciencia y de la fundación de la lógica.

25. "Entonces habló Josué al Señor en aquel día en que entregó al amorreo a merced de los hijos de Israel, y dijo en presencia de ellos: Sol, no te muevas de encima de Gabaón; ni tu, Luna, de encima del Valle de Ayalón. Y paráronse el Sol y la Luna hasta que el pueblo del Señor se hubo vengado de sus enemigos". Libro de Josué, 10, 12-13.

LECCIÓN TRES

Conferencia del 21 de febrero de 1976

La apariencia y la sensación

Hemos visto, pues, en la lección anterior el primer tratamiento que le da Sócrates a la tesis de que la ciencia es la sensación. Las preguntas con las que comienza a ponerla en cuestión se refieren todas al mismo procedimiento de acentuar el valor de esta tesis: cómo ser consecuente con ella, a qué conclusiones conduce necesariamente, cuáles son las autoridades que pueden respaldarla, etc. Invita a Teeteto a ser consecuente, y a asumir su afirmación hasta las últimas consecuencias. Este procedimiento lleva implícita una exigencia de la lógica.

La primera consecuencia de esta tesis es que si la sensación se equipara con la realidad, y ésta sólo existe para mí, entonces no tiene sentido la formulación de que la realidad existe en sí misma y por sí misma. Y por consiguiente, reducir el criterio de verdad al de la experiencia inmediata, que parecería ser lo más objetivo, resulta ser lo más subjetivo: no se puede hacer afirmación alguna sobre la realidad de algo por fuera de una experiencia o de una sensación. Entonces, la primera consecuencia a la que conduce la tesis de la ciencia como sensación es a la afirmación del idealismo en el sentido de que la verdad existe para mí, no en sí. En el pensamiento de Sócrates esta tesis conduce pues —como luego ocurrirá en la historia de la filosofía, por ejemplo, en Inglaterra— a un idealismo absoluto.

Como vimos en la lección anterior Platón vincula el tema de que todo se transforma sin cesar con el problema de que todo conocimiento depende en su verdad y su realidad de la impresión, sensación y experiencia inmediata. Sin embargo, el asunto está en saber cómo se puede transformar una cosa sin diferir de sí misma, porque si sólo difiere para mí o para otro, no existe la posibilidad muy clara de decir en qué consiste el cambio; si observamos un cambio en el color, por ejemplo, es posible que haya cambiado la luz o mi retina, pero para que cambie el color es necesario que cambie con respecto a sí mismo. Si negamos la existencia en sí, no nos queda muy fácil afirmar luego una trans-

formación. En la argumentación de Sócrates se presiente mucho de lo que va a ser la argumentación posterior en la historia de la filosofía, incluso la de Kant, que naturalmente está muy influenciada por Platón[26].

Existe también la posibilidad de deducir otra consecuencia de la tesis de que la ciencia es la sensación. Nos entendemos por medio del lenguaje, pero el resultado de la teoría de la sensación consiste en afirmar que sólo nos entendemos de una manera puramente convencional. En realidad, no sabemos en qué medida lo que llamamos "blanco" lo vemos todos igual. Y nos quedaría muy difícil aprehenderlo, porque de todas maneras es una denominación convencional que se adscribe a las mismas cosas. Si le preguntáramos a alguien qué es el azul, nos hablaría, pues, del cielo o del mar, nos señalaría ciertas flores y otras cosas, pero no nos informaría nada sobre lo que ve, porque nosotros llamamos azul a esas mismas cosas, y no quedamos informados de si las vemos igual; de lo único que quedamos informados es de que las llamamos igual, pero no de si las vemos igual. Es una tesis que en la historia de la filosofía posterior recibirá el nombre de solipsismo, es decir, cada conciencia queda reducida a sí misma sin una comunicación efectiva posible.

Protágoras, a quien Sócrates viene citando, había sostenido que el hombre es la medida de todas las cosas. Y Sócrates comienza a desmentir esta tesis con esta pregunta: Si tú reconoces que cambias (puesto que está implícito en la tesis de que todo se transforma sin cesar) y afirmas al mismo tiempo que eres la medida de todas las cosas: ¿cómo puedes tener la noción de una medida variable? Se afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, pero la medida cambia; entonces, una medida que cambia: ¿qué mide? Supongamos un metro de caucho que podemos estirar o recortar a voluntad: ¿cómo medimos con él para saber cuántos metros tiene una cosa y compararlos con los que tiene otra? El hombre es la medida de todas las cosas, pero si el hombre es variable: ¿cómo construimos la noción de una medida variable? Una medida es la referencia común de cosas varias pero ella misma no es variable. En esta afirmación está implícita toda la experiencia de la geometría. Para comparar figuras diversas, para decir con exactitud cuántas veces es mayor un ángulo o un triángulo que otro tenemos que tener alguna medida, y mantener esa medida invariable, para que nos sirva de punto de comparación de las figuras variables[27].

La argumentación de Sócrates es un poco lacónica, pero supremamente firme, y lleva implícita la pregunta de saber si cuando hablamos de alguna cosa, cualquiera que sea (un volumen, una figura, un color, etc.) estamos hablando de esa cosa o de nosotros mismos. Si estoy hablando de esa cosa, yo no puedo afirmar que haya cambiado si no ha llegado a ser distinta de lo que era; si sólo estoy hablando de mí mismo, es decir, de mi impresión, nada puedo decir de la cosa. Entonces no estoy hablando de cosa alguna. Este es otro camino para llegar al mismo problema al que nos habíamos referido con respecto a la tesis de que todo se transforma sin cesar, es decir, otro camino para llegar a la conclusión de que entonces no se puede hablar de algo, y que cuando pretendemos hacerlo en realidad estamos hablando de nada.

Sócrates va a iniciar, pues, por medio de sus preguntas, un análisis del concepto de cambio[28], y va a formular una exigencia

26. "Sócrates. —[...] Así, en efecto, hay que considerar las cosas, querido amigo. Eso que, con referencia a los ojos, llamas tú color blanco, ni es color blanco en sí, ni lo es fuera ni delante de tus ojos, ni siquiera en lugar alguno. Si fuese de este modo, tendría realmente su puesto y se mantendría en él, en vez de variar continuamente. / Teeteto. —¿Cómo lo explicas? / Sócrates. —Sigamos con la razón expuesta hace poco y admitiendo por consiguiente que no hay nada en sí ni por sí, comprobaremos que tanto el color blanco, como el negro, como cualquier otro color, es el resultado del acercamiento de los ojos a esa traslación propia que les origina, y habremos de afirmar entonces que todo color existente no es ni lo que se aplica ni lo que es aplicado, sino algo intermedio, adecuado a cada uno. Porque ¿podrías aseverar que tal como se te aparece a ti el color se aparece también a un perro o a cualquier otro animal?" / Teeteto. —¡Por Zeus!, no es esa mi opinión". *Teeteto, o de la ciencia*, 153 c p. 900.

27. "Sócrates. —¿Diremos, pues, que no hay semejanza alguna entre lo que percibe otro y lo que percibes tú? ¿Podrías mantenerlo con fuerza o, si acaso, aún tendrías que afirmar que nada es idéntico para ti, ya que ni tú lo eres contigo mismo? / Teeteto. —Me inclino más por esto último. / Sócrates. —Sí, por tanto, aquello con lo que nosotros nos medimos o a lo que tocamos era grande, blanco o cálido, así permanecerá en cualquier otra circunstancia, de no experimentar un determinado cambio [...]". *Ídem.* 153 c p. 900.

28. Remitimos al lector a la lectura del texto, en particular el aparte que comienza así: "Sócrates. —[...] Y si algunas de estas cosas que medimos y tocamos sufriese las determinaciones mencionadas, no habría que atribuirlo al hecho de que algo se le aproximase o experimentase modificación, sino al hecho de que ella misma sufriese alguna. Bien se ve, querido, que resultan extrañas y risibles estas afirmaciones a que somos llevados tan a la ligera; Protágoras, y todos los que le siguen, las juzgarían de esta manera". Ver *Ídem.* 153 c p. 900.

sobre el tiempo propio del pensamiento. Enseguida Sócrates va a acentuar una serie de tres proposiciones que quiere establecer de acuerdo con Teeteto[29].

Estas proposiciones están rigurosamente encadenadas. La primera enuncia un principio lógico y la segunda es una implicación necesaria de la primera. Si sostenemos que un objeto sólo pudo haber aumentado porque algo se le agregó, o disminuido porque algo se le retiró, sacamos la segunda proposición en seguida. La tercera se refiere a que si algo es y antes no era, existe naturalmente la cuestión de cómo llegó a ser. Esta formulación "objetiva" el problema, es decir, le quita la posibilidad de que un objeto sólo existe *para mí* ahora, mientras que *para ti antes no era* o, dicho en otros términos, elimina el problema de explicar cómo una cosa que no era es, sin haber llegado a ser. Naturalmente, puede ocurrir que para mí no se formó, simplemente lo veo y antes no lo veía, no lo conocía, pero, en lógica, tuvo que formarse. Porque es necesario hacer este otro postulado: algo que es y antes no era se ha tenido que formar, o antes también era, aunque no era para ti. En ambos casos se trata de refutar la tesis de que lo que es, es lo que es para mí. Existen dos posibilidades: si ahora es, se formó o ya era; existía independientemente de lo que es para ti, o se formó. La lógica más elemental desmonta la idea de que lo que es, es lo que yo veo, lo que yo siento y lo que yo experimento[30].

29. "Sócrates. —[...] Respecto a la primera, sentaremos la afirmación, según creo, de que nada puede ser mayor ni menor, ya en volumen, ya en número, si permanece igual a sí mismo. O, ¿no es así? / Teeteto. —Sí. / Sócrates. —Y en relación con la segunda, diremos que es aquello a lo que no se añade ni se quita cosa alguna, ni aumenta ni disminuye, sino que permanece siempre igual. / Teeteto. —Desde luego. / Sócrates. —En tercer lugar, habremos de afirmar: lo que antes no era, es imposible que sea en lo sucesivo, caso de que no llegue a ser. / Teeteto. —Así parece". *Ídem.* 155 a p. 900.

30. "Sócrates. —Estas tres condiciones, pienso yo, libran combate en nuestra alma, bien cuando tratamos del asunto de las tablas, bien cuando decimos que yo, a esta edad que tengo, no sufro aumento o disminución, en el plazo de un año, con respecto a ti, que eres joven; pero que soy mayor ahora y seré menor en adelante, y que mi peso en nada ha disminuido, en tanto es el tuyo el que ha aumentado. Seré, pues, en el futuro lo que antes no he sido, y eso sin que el devenir me afecte en nada. Pero, en este caso, llegar a ser es imposible y, si no he perdido nada de mi peso, no podré convertirme en un ser menor. Sobran ya otros mil argumentos de esta clase, una vez admitidos los que digo. Mas continúa, Teeteto, ya que no me pareces hombre sin experiencia en estos temas". *Ídem.* 155 a p. 901.

Los *Diálogos* de Platón surgen de una experiencia histórica supremamente notable. Para comprender las alusiones debemos situarlos porque muchas veces Sócrates no muestra con detalle contra qué y contra quién va dirigida su argumentación.

Como vimos al comienzo, la lógica se funda en el momento de una crisis que la hace necesaria. La manifestación de esta crisis en Grecia era el desarrollo de la sofística. Los sofistas, a los que se refieren estos textos que acabamos de leer, habían llegado a conclusiones supremamente curiosas: de cualquier cosa se puede afirmar cualquier tesis, todo depende de la manera como se organice el discurso.

Uno de los procedimientos que los sofistas empleaban era manipular el orden de las relaciones. De cualquier cosa se puede decir que es grande, inmensa o mínima, según aquello con lo que se la compare y, por lo tanto, no se puede decir que sea nada en sí. Las formulaciones más simples de la lógica quedan dislocadas, en apariencia, por los sofistas. Por ejemplo, la formulación de que una cosa no puede ser, en el mismo sentido y al mismo tiempo, dos cosas distintas. El sofista contesta que, en efecto, una cosa puede ser, en el mismo y al mismo tiempo, grande y pequeña, o inmensa y mínima, según el orden con el que se la compare. Sócrates aprovecha el momento a que ha llegado la discusión para formular una de sus tesis más famosas, que luego retoma muy ampliamente Aristóteles por su cuenta, y que consiste en que el origen de la filosofía es el asombro, que es lo que quiere decir aquí la admiración. Teeteto dice que la perplejidad le da vértigo[31].

La tesis de que el origen de la filosofía es el asombro se vincula directamente con la tesis anterior de que la ignorancia es la llenura, un conjunto de opiniones en las que tenemos una confianza loca. Desde el punto de vista de la plenitud de la opinión, nada resulta asombroso, puesto que ya todo viene interpretado.

31. "Teeteto. —Por los dioses, Sócrates, que mi admiración aumenta sobremanera al plantearme estas cosas; y sube hasta el punto que a veces aliento vértigo sólo con mirarlas. / Sócrates. —¡Ah, querido Teeteto!, no has lanzado vanas sospechas en la crítica de ti mismo. Muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración. Porque la filosofía no conoce otro origen que éste, y bien dijo (pues era un entendido en genealogía) el que habló de Iris como hija de Taumante. ¿Adviertes ya, por tanto, qué relación pueden tener estas cosas con la doctrina que enseña Protágoras? / Teeteto. —Todavía no me doy cuenta". *Ídem.* 155 a p. 901.

Pero para que algo asombre, en el sentido que Sócrates le da aquí al concepto de admiración, es necesario que se mire en la perspectiva de su significación, es decir, que ya se haya dado el paso para que todo lo que parecía sencillo resulte ahora incomprensible. Más adelante Sócrates volverá sobre esta tesis y la acentuará mostrando sus aspectos antropológicos. El filósofo cavila inquieto sobre lo que todo el mundo sabe; se pregunta qué es la muerte, qué es el ser, qué es la naturaleza, qué es la vida, qué es el amor, qué es la verdad; precisamente lo que nadie se pregunta, porque cree ya saberlo. Pero el filósofo no lo sabe y le asombra y éste es el origen de la filosofía.

También es la tesis del asombro la que lleva a los griegos a hablar de la "filosofía", que quiere decir "amor a la sabiduría", en lugar de llamarla escuetamente "sofía". Se trata de acentuar que los filósofos tienen el *deseo* de lo que saben que no tienen, la sabiduría, mientras que los demás tienen la creencia de que la tienen. Por eso los filósofos no se llaman sabios sino filósofos. Sobre esta tesis pues se ha fundado el concepto de filosofía.

Sócrates va a plantear una cuestión inquietante a los partidarios del sensualismo, que lleva más lejos el problema, al que ya aludió, de saber si cuando hablo de una cosa me refiero en efecto a una cosa, o sólo a lo que yo siento[32]. La tesis de que la impresión, la sensación o la experiencia inmediata es el único criterio de la verdad conduce a la afirmación de que cuando yo pretendo hablar de algo, en realidad hablo de lo que *siento*. Entonces, Sócrates va a agudizar los problemas mostrando las parejas que luego la filosofía desarrollará y seguirá desarrollando hasta los últimos tiempos.

Como Teeteto afirmaba que la ciencia es la sensación, Sócrates le hace notar que cada sensación, las innumerables que carecen de nombre y las muchas que tienen nombre, son correlatos de algo de lo que ellas son sensaciones y que, si nos mantenemos en

32. "Sócrates. —Sin embargo, creo que sabrás prestarme un servicio: el de permitir que te ayude a penetrar en el pensamiento de un hombre y, sobre todo, de hombres famosos, hasta lograr incluso descubrir la verdad que ellos guardan. / Teeteto. —¿Cómo no iba a verlo con simpatía, y aún de buen grado? / Sócrates. —Observa, pues, con atención qué es lo que no acaban de entendernos los profanos. Se trata en este caso de gentes que otorgan el ser tan sólo a lo que pueden aprehender entre sus manos; así, por ejemplo, se niegan a comprender en el ser a las acciones, a las generaciones y a todo lo que no se ve". *Ídem.* 156 c p. 901.

el orden de las sensaciones, la "raza de lo sensible" opone a la sensación un orden infinito[33]. Esta idea es importante particularmente dentro de la elaboración de los modos de desconocimiento. Habíamos visto un modo de desconocimiento: el imaginarse que se sabe lo que no se sabe. Y al comienzo habíamos visto aún otro modo de desconocimiento: la particularización, o el creer que porque se conoce una *palabra* y se pueden dar *ejemplos* se conoce el *concepto* de que se trata. Pero aquí Sócrates denuncia otro modo de desconocimiento, que está tratado en otro diálogo más en detalle. En *Filebo* dice que desconocer una cosa, tomando como ejemplo el lenguaje, es conocerla como uno y como infinito.

Si lo que yo conozco de un idioma es una serie de sonidos infinitos en su diversidad, lo que ocurre es que no conozco ese idioma, porque lo conozco como *uno*, lo caracterizo en su sonido, pero como *infinito*. Conocerlo requeriría saber cuáles sonidos y sentidos se oponen a cuáles, y cuáles son sus reglas internas de composición. Poco sé de la naturaleza si de ella predico que es un todo infinitamente variado, distinto al pensamiento que tengo de ella —lo que probablemente es cierto, pero esa es una manera de desconocerla—. Por lo tanto, si se formulan las parejas de lo sensible y la sensación, es necesario que lleguemos a la conclusión de que si las sensaciones son innumerables en su tipo y en su género, y cualquiera que sea su denominación —las podemos denominar de alguna forma, por ejemplo placer y do-

33. "Sócrates. —[...] El principio del cual dependen todas las teorías de que hacíamos mención es, para ellos, el siguiente: el Todo es movimiento y nada más que movimiento. Este movimiento se aparece bajo dos formas, una y otra en número ilimitado, con poder de actuar en un caso y de sufrir en otro. Del contacto y del frote de ambas surgen vástagos en número ilimitado, hermanos gemelos como son lo sensible y la sensación, pues esta última surge y se engendra al mismo tiempo que lo sensible. Hay muchas sensaciones a las que puede aplicarse un nombre: así, las visiones, las audiciones, las sensaciones olfativas, las de frío y de calor, los placeres, las penas, los deseos y temores, por no nombrar más que unas cuantas. No tienen fin, sin embargo, las que carecen de nombre, en contraste con las que reciben una determinada denominación. La raza de lo sensible opone a cada una de las sensaciones un vástago gemelo: a las visiones, los colores, y a la variedad, una nueva variedad; a las audiciones, sonidos que se corresponden con ellas, y a las demás sensaciones, los otros sensibles que con ellas tienen relación. ¿Qué nos dice, por tanto, este mito, Teeteto, con referencia a lo que antes afirmábamos? ¿Tienes algo que contestar?". *Ídem.* 156 c p. 901.

lor— ellas sólo nos dan un sensible, un correlato igualmente innumerable o indefinido, y nos quedamos con un río de sensaciones infinitas a las que sólo puede corresponder un río infinito de lo sensible, que es una forma de no conocer lo sensible sino, precisamente, de desconocerlo.

Así, pues, todo el procedimiento de Sócrates nuevamente consiste en aceptar la tesis de Teeteto y obligarlo a que sea coherente, aceptando todas sus consecuencias lógicas. La estrategia del diálogo consiste en hacer sentir la necesidad de la lógica para que su estudio resulte posible.

El tiempo del pensamiento

En las citas anteriores se presenta ya la primera alusión al tema del tiempo propio del pensamiento, que en este diálogo se desarrollará muy ampliamente. La tesis de Sócrates consiste en que el pensamiento, en la medida en que se presenta como un desarrollo necesario, tiene su tiempo propio, que es el tiempo necesario para sacar las consecuencias que van implícitas en las preguntas. Existe pues un tiempo propio de la investigación y del saber.

Sócrates considera esclavo, como más adelante lo veremos, a todo aquel que necesita llegar a una conclusión en un tiempo fijado independientemente del ritmo de la investigación o del examen de un problema, e incluye en esta categoría a los reyes, a los abogados, a los que trabajan en las minas obligados por un capataz, etc. Son esclavos porque tienen una fecha determinada como plazo para producir su verdad, independientemente de lo que cueste, en cuanto a tiempo, llegar a tener una verdad demostrable. Son esclavos porque no pueden someterse al tiempo de la investigación, y estan obligados a decidir o a afirmar algo al cabo del tiempo fijado.

El tema del tiempo necesario para llegar a una conclusión o a un resultado es un problema muy inquietante en la filosofía, que no solamente fue formulado por Sócrates y Platón sino por muchos otros. Una de las expresiones más notables en este sentido se encuentra en el *Discurso del Método* donde Descartes propone que, mientras no podamos hacer una demostración en el orden de la evidencia, tenemos que mantener una "duda metódica" sobre todo aquello que no haya sido objeto de una demostración necesaria. Sin embargo Descartes sabe, naturalmente, que

hay muchas relaciones, afirmaciones o realizaciones que no podemos mantener en un aplazamiento indefinido. El filósofo no puede dejar al margen todo juicio, afirmación o negación, mientras espera a construir y desarrollar un sistema seguro y demostrado. Por ello Descartes propone las reglas de lo que él llama la "moral provisional". Ilustra esta moral con la metáfora de que mientras construimos una casa para habitar (una morada de ideas seguras, basadas en las reglas de la lógica y de la deducción), tenemos que vivir en alguna choza o en algún sitio provisional, pues no podemos permanecer a la intemperie mientras se termina la casa.

Sin embargo el problema, que para Descartes es candente, es que el hecho de que necesitemos vivir en una choza no nos autoriza a asumirla como el palacio que pensábamos construir, es decir, debemos seguir siendo conscientes de que se trata de una morada provisional. En este ciclo de conferencias veremos más adelante el *Discurso del Método* en detalle; pero desde ahora consideremos algunos aspectos que ayudan a entender por qué insiste tanto Sócrates en el ritmo lento del pensamiento, y qué es lo que llama el ocio.

Descartes dice que la moral provisional consiste en hacer por ahora, mientras se logra llegar a verdades demostradas, lo que hacen las personas que considera más sabias, y observar las costumbres que demuestren basarse en un mejor sentido común en su patria.

Un problema inevitable que está implícito en estas consideraciones es la distinción entre el tiempo propio del saber y del conocimiento, y el tiempo propio de la acción. Entre estos dos tiempos siempre se producen tensiones y no son de libre elección. El verdadero problema de la posición científica no consiste en evitar las tensiones y mantener la suspensión general del juicio hasta poder llegar a una conclusión demostrable en todos los casos. En medicina, por ejemplo, el médico investigador puede reconocer que no conocemos las causas del cáncer y que por lo tanto, no hay tratamiento adecuado; pero frente a un caso concreto tiene que obrar con lo que se sabe y sin ilusiones. La premura real que plantea un caso específico no es un argumento para suspender la investigación. Esta tensión frente al tiempo de la acción y de la decisión se puede presentar en todos los órdenes.

Los plazos no necesitan ser convencionales, es decir, no necesitan ser dados por un código, sino que pueden ser dados por

la vida misma. En otros campos esto se ve con mucha claridad; no solamente el juez sino también el político, e incluso el político realista, tienen sus plazos.

Un ejemplo lo podemos encontrar en una discusión muy famosa que se desarrolló en la Rusia de 1918, y que condujo a la decisión de firmar la paz de Brest-Litovsk. Se trataba de decidir entre varias posiciones. Ya se había producido la Revolución de Octubre, y había que decidir entre continuar a fondo la guerra contra Alemania, o firmar una paz con anexiones de territorio ruso por parte de Alemania, puesto que las tropas alemanas estaban avanzando en el frente. Había posiciones encontradas. Algunos eran partidarios de la guerra revolucionaria hasta el fin contra Alemania, como Bujarin; otros de firmar la paz inmediatamente, como Lenin. En esta discusión Lenin sostuvo la tesis —muy notable— de que el problema no era propiamente cuál de las dos posiciones era objetivamente la más correcta, sino que seguir discutiendo en ese momento sobre el tema era un error peor que cualquiera de esas dos posiciones, porque mientras seguía la discusión continuaban avanzando las tropas alemanas. Cuando estamos frente a un problema que se debe decidir en un corto plazo, la continuación de la investigación es un error más grave que cualquiera de las dos tesis contrarias. En una situación de esta índole, como en muchas otros planos de la vida, es más grave seguir en la duda, examinando cuál de las posiciones es la correcta, porque el tiempo para tomar una decisión está impuesto objetivamente y la indecisión puede ser un error mayor que cualquiera de las posiciones que se discuten. El problema del tiempo, pues, no es un simple asunto de temperamento o de que algunos dispongan del ocio para pasearse indefinidamente por una ciudad, como lo hacía Sócrates por Atenas por ejemplo, sino que se trata de un problema objetivo.

Es importante subrayar sin embargo que el hecho real de que no dispongamos del tiempo necesario para llegar a una convicción demostrable no es motivo suficiente para que creamos que aquello que hemos decidido, como no teníamos tiempo para investigarlo más, ya está demostrado. Es preciso seguir reconociendo que aún no se sabe. La suspensión del juicio no debe significar el aplazamiento de la acción; pero la necesidad de actuar no debe ser motivo para la suspensión de la investigación. Con la alusión a Descartes he querido acentuar en qué sentido en este diálogo nos vamos a encontrar con este tema básico del tiempo propio del conocimiento.

En Platón, el conocimiento tiene un tiempo propio. Como habíamos visto en su teoría de la ignorancia, hay un tiempo para crear la necesidad de saber sin la cual nada puede aprenderse. Pero, además, la construcción del saber es un *proceso* que tiene su propio ritmo, y una serie de pasos intermedios necesarios que no nos podemos ahorrar para llegar a una conclusión. En la geometría, para demostrar un teorema complejo y entenderlo efectivamente es necesario haber pasado por la demostración previa de la serie de teoremas que conducen a él, y que son necesarios para su demostración. Si no se agotan estos pasos, ya no estamos frente a un verdadero conocimiento del teorema, sino frente a un informe. Pero como Platón no confunde el saber con la información —como se hace tanto hoy en día especialmente en la pedagogía— él sabe que el pensamiento tiene su propio ritmo.

En muchos otros diálogos, Sócrates hace la misma exigencia de ceñirse al tiempo propio de la investigación. El arte mismo del diálogo, en el sentido en que Platón lo entiende, no podría funcionar si no se aceptara esa condición. Si se necesita una conclusión inmediata, cualquiera que sea el grado de complejidad del problema de que se trate, el diálogo se convertiría en una polémica de opiniones y no en un desarrollo progresivo, en el sentido que Hegel llamaba "plástico". Cuando Sócrates propone la conversación con Gorgias sobre la retórica, insiste en este mismo punto: "Sí, conversamos, si tienes tiempo".

Este tema también es importante en el psicoanálisis[34] donde nos encontramos exactamente con el mismo problema. Para llegar a conocer un conflicto, una estructura psíquica y sus consecuencias, hay un ritmo necesario e inevitable, que tiene muchos momentos o muchos rasgos. Para decirlo en una forma platónica, para no alejarnos mucho del tema, primero que todo hay que reconocer que existe una *opinión* del analizado. Así como los países tienen su propia leyenda sobre sus orígenes, así también los individuos tienen una idea de su infancia o de su historia que tiene que ponerse en cuestión en el proceso analítico. En el caso Dora, analizado por Freud, se ve muy bien como ésta se presenta como "una bella alma rodeada de un mundo hostil", maltratada por el padre, por el señor K, por la mamá y por la esposa del

34. Lacan tiene unas observaciones sobre este punto, en su ensayo "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", In *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris, 1966, pp. 585-645. (Nota sobre la base de una observación del autor).

señor K. Pero poco a poco va comprendiendo que ella colabora en aquello mismo de que se queja, y se va desmontando esa primera opinión.

En este mismo sentido Lacan observa que de nada sirve dar respuesta a algo con respecto a lo cual todavía no se ha constituido una pregunta. El saber anticipado de un analista sobre un determinado problema no tiene ningún sentido para el paciente hasta que éste no haya desarrollado la cuestión por sí mismo. El analista puede conocer muchos casos parecidos al de su paciente, puede saber —por haber visto algunas huellas en el material— que existe allí tal o cual fantasma, pero no tiene sentido que se lo comunique al paciente, porque esto sería como rendir un informe, y no propiamente una forma de propiciar el acceso a un saber efectivo. Es necesario que un determinado contenido esté al borde de la conciencia, como suele decirse en la técnica, es decir, que haya transcurrido un tiempo dentro del cual se haya desmontado la leyenda personal, que se haya creado la urgencia, que se hayan producido los síntomas que ya anuncian un cuestionamiento, y entonces si puede venir el tiempo del saber. El tiempo del advenimiento de un saber no se puede anticipar mediante una información.

Uno de los puntos donde resulta más firme la posición platónica es precisamente en la idea de que el conocimiento tiene un tiempo interior y no se puede confundir con un problema de teoría de la comunicación o de teoría de la información, multiplicable a voluntad. Para Platón el tiempo del saber es también el tiempo de la transformación de una estructura de opiniones (llenura) que resiste al saber, y la creación de un deseo (carencia) de saber. Este es un fenómeno fundamental en el proceso de producción de un saber real.

En la pedagogía muchas veces se busca la presentación de informes, donde no hay ningún deseo de saber como motivación primordial y, naturalmente, el estudiante, el paciente o la víctima, o como se quiera llamarlo, elimina o expulsa ese informe. Nietzsche decía, refiriéndose a sus años en el colegio, que era absurdo pretender enseñar física, sin haber creado en la persona la necesidad real de pensar en términos exactos o alguna inquietud sobre la inexactitud y vaguedad de su pensamiento sobre los fenómenos de la naturaleza.

Al final de *Teeteto* se va a acentuar cada vez más una distinción nítida entre el saber efectivo y las opiniones verdaderas, que

corresponden al saber que algunos adquieren por un proceso real, pero que quieren comunicar a otros ahorrándoles el proceso. Este es el ahorro más costoso de todos los ahorros, porque lo que se da ya no es un saber sino una opinión, aunque resulte verdadera. Lo dañino y ajeno al orden filosófico es ahorrar el esfuerzo de la imaginación o de la inquietud que necesita el saber efectivo. Para establecer una nueva concepción del sistema solar, para transformar la mirada sobre la tierra como un campo fijo dentro del cual todo se nos aparece en movimiento, y llegar a verla como una figura que también se mueve, con todo el descentramiento y la apatridad que se requiere para dar ese paso, Galileo tuvo que correr una extraordinaria y dramática aventura en el saber. Resumir semejante aventura representando su resultado en un tablero es un ahorro de tiempo inmenso, pero es un ahorro fatal para el saber, pues es la presentación de un nuevo informe, que resulta coincidir con la verdad.

Pero si nosotros afirmamos la distinción entre verdad y opinión verdadera, como lo trata de formular Platón precisamente en este diálogo, es porque la verdad constituye un criterio de la ciencia. Lo que la ciencia afirma puede coincidir con lo que yo opino y en ese sentido yo tengo una opinión verdadera; pero se trata de una coincidencia externa con respecto a un resultado. Yo no puedo decir que sé algo, aunque mi opinión sea verdadera, porque saber es poder dar cuenta de la cosa, en todos sus pasos, y poderlo demostrar. Cuando no opero por medio de la demostración, opero por otros mecanismos, como por ejemplo la autoridad. Pero la autoridad no es una demostración, no se puede presentar como una prueba. Una exigencia básica del conocimiento es precisamente desligar la autoridad del proceso del saber.

El tiempo no es, digámoslo todavía en términos más precisos, una medida exterior, una duración variable, indeterminada e indefinida con relación a un conocimiento, que puede costar muchas semanas de un proceso o reducirse a un momento. Así, el tiempo no sería más que una medida puramente circunstancial, y el saber funcionaría a cualquier ritmo. El empirismo, que confunde el saber con la información, lleva implícita esta idea.

Existen ahora aparatos para acelerar la lectura (que no creo que nos sean muy útiles aquí), que se corren y obligan a acostumbrar los ojos a desplazarse rápidamente. Hay que afirmar una y otra vez, sobre todo en un ambiente empirista, que no es

evidente que un conocimiento determinado tiene un tiempo de carácter fortuito. El tiempo no es algo externo, una duración casual que puede acelerarse o demorarse según si se explicó rápidamente o no un determinado tema. Lacan incluso hizo un estudio sobre el tiempo lógico en el que muestra que ya en las formulaciones más simples hay un tiempo propio que no es psicológico, es decir, que no consiste en que el sujeto sea lento o rápido para pensar, sino que se deriva de un orden de complejidad dado que requiere un determinado tiempo para engendrar un conocimiento efectivo[35].

35. "Le temps logique et l´assertion de certitude anticipée Un nouveau sophisme", In *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris, 1966, pp. 197-213. (Nota sobre la base de una observación del autor).

LECCIÓN CUATRO

Conferencia del 28 de febrero de 1976

El debate con la filosofía presocrática

Tanto en *Teeteto o de la ciencia* como en *El Sofista o del ser* —con más detenimiento en éste último— se encuentran presentes todas las grandes tesis de la filosofía presocrática. Platón alude a ellas, no tanto para refutarlas —a lo que en el diálogo que estamos comentando no se dedica muy directamente sino en las páginas anteriores que leímos sobre Heráclito— como para señalar la necesidad de cambiar de terreno, es decir, de abandonar las hipótesis sobre la naturaleza y la teoría general del ser, para formular la necesidad de fundar la lógica. Vamos a ver algunas de las consideraciones en las cuales se refiere a las formulaciones de la filosofía presocrática. Muchas veces no cita los autores, pero son reconocibles por las tesis que menciona. Platón se refiere a las dos grandes tesis que se habían presentado en la filosofía presocrática[36].

La primera es la tesis que niega el movimiento y la multiplicidad y afirma solamente la unidad del todo, y que había sido sostenida por Parménides y por Zenón y todos los grandes pensadores de la escuela eleática. Es muy importante que en este momento del diálogo Platón recoja esta tesis, porque lo que piensa afirmar como fundamentación de la ciencia no es solamente la necesidad de una oposición al empirismo. Al incluir los eleatas en la discusión, evidentemente, ya no se refiere solamente al

36. Remitimos al lector a la lectura del texto, en particular al aparte que comienza así: "Sócrates. —[...] Se trata en este caso de gentes que otorgan el ser tan sólo a lo que pueden aprehender entre sus manos: así, por ejemplo, se niegan a comprender en el ser a las acciones, a las generaciones y a todo lo que no se ve. / Teeteto. —Ciertamente, Sócrates, los hombres de que tú hablas son bien duros y obstinados. / Sócrates. —Son, en efecto, hijo mío, hombres sin finura alguna. Pero hay, en cambio, otros muchos más ingeniosos, cuyos misterios quiero darte a conocer. El principio del cual dependen todas las teorías de que hacíamos mención es, para ellos, el siguiente: Todo es movimiento y nada más que movimiento [...]". *Teeteto, o de la ciencia*, 156 c p. 901.

empirismo sino que ubica el problema en cierto terreno de la reflexión, que trataremos de precisar.

Los eleatas, entre los pensadores griegos, se oponían de una manera más audaz que cualquier otra escuela a las formulaciones empiristas, al negar la multiplicidad y la diferencia y sostener que el movimiento era una apariencia. Sus tesis son muy conocidas, por supuesto, y han hecho mucha carrera en la historia de la filosofía. Cada filósofo, desde su punto de vista, se siente obligado a refutarlos de tal manera que casi se podría estudiar la historia de la filosofía como una historia de las refutaciones a las tesis de esta escuela. Son muy conocidas las refutaciones de Platón, de Aristóteles, de Hegel, e incluso de Heidegger y de Sartre.

Algunos de los eleatas le daban un tratamiento de tipo matemático a su negación del movimiento. Zenón, que era uno de los más conocidos, para afirmar que el movimiento no es más que una apariencia, sostenía las aporías, muy famosas, de la flecha y de Aquiles y la tortuga.

La aporía de la flecha consiste en que si lanzamos una flecha dirigida a un blanco, para llegar a él primero tiene que recorrer la mitad, y entonces le queda faltando la otra mitad, y para recorrer esa mitad primero tiene que recorrer la mitad de esa mitad, y entonces le queda faltando un cuarto, y para recorrer el cuarto tiene que recorrer primero su mitad, y le queda faltando un octavo, y luego un dieciseisavo y luego un treintaidosavo, y un sesentaicuatroavo, y podemos seguir la cuenta con millonésimas y millonésimas y por supuesto la flecha no llega ni termina la cuenta. Pero por esa misma razón no pudo haber recorrido la primera mitad, porque primero habría tenido que recorrer un cuarto y luego le quedaba faltando un octavo, y por eso tampoco pudo haber recorrido el cuarto, porque habría tenido que recorrer primero un octavo, etc. Por lo tanto la flecha no se mueve sino que está matemáticamente quieta. El mismo Zenón hizo muchas fórmulas, algunas muy elegantes.

Otra aporía muy conocida es la de Aquiles y la tortuga, que apuestan una carrera. Aquiles se confía en que corre diez veces más rápido que la tortuga y le da un metro de ventaja. La carrera se puede expresar matemáticamente así: cuando Aquiles recorre un metro, la tortuga habrá recorrido diez centímetros y así Aquiles todavía no la alcanza; cuando Aquiles recorre un centímetro, la tortuga habrá recorrido un milímetro, y cuando Aquiles recorre

un milímetro la tortuga habrá recorrido un diezmilímetro, y luego una millonésima y una diezmillonésima, y Aquiles nunca la alcanza. Por mucho que corra diez veces más nunca la alcanza porque siempre la tortuga mantendrá una "pequeña ventaja".

A veces los eleatas expresaban esas mismas ideas en términos lógicos, es decir, en la lógica de ellos que es la que quiere modificar Platón para poder producir una lógica general. Parménides fue el que más desarrolló la línea de las formulaciones lógicas. Comienza por una proposición: el ser es, el no ser no es y la generaliza para mostrar la imposibilidad de afirmar el cambio. Por ejemplo, si algo cambia es porque aquello que era, ya no es, es decir, porque ha llegado a no ser; o porque aquello que no es, va a ser; pero sería afirmar una locura, pues el no ser no es.

Parménides también quería formular la dificultad de expresar el simple concepto de dos. ¿Cómo puede haber dos cosas? Si decimos que la segunda no es lo que la primera es, entonces la segunda no es en absoluto. Si decimos que están separadas la una de la otra, ambas son seres, pero ¿qué las separa? No las puede separar la nada porque la nada no es. Entonces las separa el ser. Si las separa el ser, es decir otra cosa, una tercera entre las dos, ¿cómo sabemos qué es esa tercera, y qué separa a la tercera de la segunda? Debe ser otra cosa, porque no puede ser la nada, pues la nada no es. Y así, nunca terminamos. Sucede lo mismo que en el ejemplo de las flechas en el que no podemos nunca pensar la diferencia.

El esfuerzo de Platón para responder a estos argumentos es muy extenso y constituye el contenido fundamental de *El Sofista*: cómo pensar el ser del no ser. Naturalmente, hay muchos otros caminos, más antiguos que el de Platón, para responder a las tesis de los eleatas en el mismo terreno; así como existen otros más o menos modernos para responderles.

Se puede responder a Zenón, por ejemplo, señalando que independientemente de que el espacio se divida en medios, en cuartos, en octavos, en millonésimos o en cualquier tipo de medida, las flechas llegan todas. Lo que ocurre no es que la flecha no termine de llegar, sino que uno no termina de dividir, que es distinto. En cualquier división que se haga la flecha llega, pero si se sigue dividiendo y dividiendo nunca se termina de dividir. Y lo mismo ocurre con la aporía de Aquiles y la tortuga, que está formulada como una división matemática permanente.

De todas maneras, el tema es complejo y Platón siente que la complejidad proviene del hecho de que se puede afirmar que el

espacio es al mismo tiempo infinito, puesto que es divisible al infinito, y finito, porque se lo puede recorrer. Es necesario aprender a afirmar ambas cosas, y es complejo aprenderlo. Zenón, naturalmente, no estaba haciendo una simple trampa matemática, sino mostrando la dificultad de pensar el espacio a la vez como finito y como infinito.

La refutación —anterior a Platón— que hizo Protágoras en el caso de la negación del movimiento por Parménides, es todavía más elegante. Protágoras, en lugar de introducir el empirismo como hacían algunos otros —por ejemplo Diógenes que cuando Zenón comenzaba con sus flechas y sus tortugas a exponer sus tesis, se ponía a caminar delante de él, sin decir nada, para burlarse de que estuviera negando el movimiento, es decir, hacía una refutación empírica— tomaba las cosas por otro lado. Afirmaba que cuando Parménides sostenía una primera premisa —como aquella de que el ser es y el no ser no es— y de esa premisa deducía otra consecuencia —como aquella de que no es posible pensar la diferencia, ni el movimiento, ni la desaparición de nada, porque sería el paso del ser al no ser, y el no ser no es; ni la formación de nada porque sería el paso del no ser al ser, y el no ser no es— su pensamiento se movía de las premisas a las conclusiones. Un discurso, que primero sostiene una cosa y de allí deduce otra, concibe en realidad dos cosas: aquella de la que parte y aquella a la que llega, o que deduce. Y un pensamiento sobre el ser: ¿es distinto del ser o es lo mismo que el ser? Y así Protágoras va mostrando que el movimiento está implícito en todo lo que Parménides dice contra el movimiento, ya que no lo puede decir sino por medio del tiempo propio del discurso y a partir de la distinción entre lo que dice y aquello de lo que habla. Y Protágoras prosigue: si se dice que el movimiento no es, que es una apariencia, entonces: ¿qué es una apariencia? Algo que parece ser la verdad pero que no lo es, pero si el no ser no es, entonces: ¿qué es una apariencia? ¿Cómo puede ser falso algo, no siendo la verdad, si no puede ser, porque el no ser no es? Entonces Protágoras, con gran estilo, le hace la refutación a Parménides en el nivel del discurso mismo.

Esta refutación está muy cerca de la que Platón va a intentar en *El Sofista*. Se trata de poner en cuestión el problema, no de dar una respuesta empirista. Diógenes afirmaba el movimiento caminando. Pero esa es una refutación que, naturalmente, el otro necesitaba, porque Parménides no estaba afirmando que no le pareciera ver caminar a alguien sino que, precisamente, eso era

una apariencia. Por lo tanto, la refutación empirista es siempre débil: observe, mire. Así nunca se llega a una refutación. La refutación de Protágoras es mucho más elegante porque se ubica en la necesidad del *discurso*. Parménides intenta negar el discurso mismo, sin el cual no puede trabajar.

La segunda gran tesis de la filosofía presocrática queda resumida en la cita anterior[37], cuando Platón dice que sus partidarios sostienen lo contrario de la primera tesis: todo es movimiento y nada más que movimiento. Esta tesis se puede resumir diciendo: el ser no es; sólo existe el devenir. En cierto modo podría decirse que esta tesis se establece en el reino del no ser, es decir, en un viaje permanente entre lo que ya no es, y lo que aún no es, en el que nada se puede encontrar en medio.

Estas tesis, pues, son clásicas en la ontología griega, en la teoría del ser y del no ser. Un punto importante para nuestra comprensión de *Teeteto*, como ya lo hemos visto, es que Platón no va a ocuparse de ellas situándose en el mismo terreno. Comprende incluso que había también en Grecia tesis intermedias que parecen resolver todos estos problemas y en *El Sofista*, cita algunas. Vamos a leer la manera como se refiere a estos antecedentes en dicho diálogo[38].

En *El Sofista* conversan Teeteto y un extranjero, que es una figura introducida por Platón en muchos de los diálogos principales; cuando no aparece la imagen de Sócrates, aparece la del extranjero. Esta sustitución parecería un detalle secundario, pero alude a una noción muy importante. Platón sugiere, sin decirlo nunca, que el filósofo es, en un sentido esencial, un extranjero, es decir, alguien que se asombra ante lo cotidiano y que considera misterioso lo que parece evidente. En boca de un extranjero pone precisamente la presentación de otras tesis[39].

---

37. Ver nota anterior.
38. Para el desarrollo de este punto el conferencista recomienda el texto de Nietzsche titulado *La Filosofía griega en la época trágica*. Es un bellísimo estudio sobre todas las tesis anteriores a Sócrates.
39. "Extranjero. —Me produce la impresión de que ellos nos cuentan mitos, cada uno el suyo, igual que se haría a unos niños. Según uno de ellos, hay tres seres, que unas veces se hacen mutuamente la guerra los unos a los otros de alguna manera, y que otras veces, volviéndose amigos, nos hacen asistir a sus desposorios, a sus alumbramientos y a la nutrición de sus retoños. Hay otro que se detiene en dos seres: lo húmedo y lo seco, o bien lo caliente y lo frío, seres que él hace cohabiten y a los que casa debidamente. Entre nosotros, el linaje de los eleatas, nacido de Jenófanes y de más arriba aún, no ve más que

Otros presocráticos, con no menos finura en sus doctrinas que Protágoras o Parménides, afirmaban la culpa del devenir. Los seres y las cosas habían sido castigados por haber cometido una culpa primordial consistente en diferenciarse los unos de los otros; el castigo consiste en haber quedado sometidos al tiempo y a la muerte, porque sólo lo que se diferencia se inscribe en un antes y un después y puede perecer, porque perecer es volverse diferente de lo que se era. Y por haberse diferenciado, por haber "caído" en la diferencia, quedaron condenados al tiempo y a la muerte. Si no existiera la diferencia tampoco habría ni tiempo ni muerte.

Les quiero mostrar con esto que las tesis que se habían multiplicado antes de Sócrates eran muy finas, cada una en su terreno, y que no se trataba solamente de algunas paradojas de Zenón o de un sofisma particular. Los griegos repasaron todas las posibilidades de la ontología. *Teeteto* se ubica en el momento en que esas posibilidades ya han sido todas ensayadas y toda la baraja del estudio del ser está extendida sobre la mesa para el pensamiento griego: el tiempo, la diferencia, el ser y el no ser, etc.

La crisis a la que llega el pensamiento griego consiste en una perplejidad creciente en este terreno de la reflexión, que había llegado hasta el punto de que casi cualquier cosa se podía afirmar. Esta crisis es la que produce en la época de Platón el desarrollo y la generalización de la sofística, a la que nos vamos a referir enseguida, y a la que éste responde con *El Sofista o del ser*. Platón piensa que en este terreno de reflexión hay muy poco que hacer de nuevo y que este planteamiento ontológico nos puede conducir a una perplejidad completa.

unidad en lo que se designa como el Todo, y prosigue en este sentido la exposición de sus mitos. Posteriormente, ciertas musas de Jonia y de Sicilia han reflexionado que lo más seguro sería entrelazar las dos tesis y decir: el ser es a la vez uno y muchos, y tanto la discordia como la amistad establecen la cohesión entre ellos. Su mismo desacuerdo es un acuerdo eterno: así hablan, entre estas musas, las voces más constantes. Las voces más blandas han relajado el rigor eterno de esta ley: en la alternancia que ellas predican, unas veces el Todo es uno gracias a una amistad que conserva y mantiene en él Afrodita, otras veces es múltiple y es hostil a sí mismo, bajo la influencia de no se qué discordia. ¿Quiénes en todo esto dijeron la verdad, y quiénes dijeron la falsedad? Es difícil pronunciarse, y resultaría disonante aplicar tan graves críticas a hombres que son defendidos por su gloria y su antigüedad. Pero he ahí lo que sí podemos declarar sin caer en la insolencia". *El Sofista, o del ser*, 242-A, 243-B p. 1.022.

La refutación de la filosofía presocrática

Con estas breves nociones de la filosofía anterior a Platón nos encontramos ante un problema muy inquietante. Sócrates ha sostenido, de una manera muy firme como creo que ya hemos visto, la imposibilidad de afirmar una posición simplemente empirista, que tome las sensaciones y la experiencia como el criterio de la verdad. Pero los que habían ensayado tesis que no tenían nada de empiristas, también nos conducen a la mayor perplejidad.

El problema de Sócrates en este momento —o Platón, pues Sócrates aquí es su vocero[40]— es el siguiente: se puede ciertamente, después de una firme argumentación antiempirista —que no termina allí por supuesto— tener la tentación de pasar al terreno de la filosofía griega no empirista, con aquellos filósofos que desafiaban a los empiristas negando la verdad de las sensaciones. Pero si se repasa la serie de estas posiciones terminamos también en una perplejidad inmensa.

Hay que tener en cuenta, pues, que la crisis del pensamiento en la que se sitúan estos dos diálogos, que formulan la exigencia de la lógica, es la crisis de un pensamiento que se ha ensayado a fondo en tres siglos de reflexión teórica sobre el ser y el no ser, sobre la diferencia y el tiempo. Y hay que observar que Sócrates, por la manera como continúa su objeción a la posición de que la verdad coincide con la opinión, expuesta por Teeteto —o por Protágoras— tiene en cuenta este hecho. Su refutación toma ahora por el camino de ver qué hacemos cuando tenemos que optar entre sensaciones francamente opuestas[41]. Este problema es muy inquietante por sus consecuencias. Podemos tener la impresión de que algo es evidente, pero esa impresión no resulta ser de-

40. Al escribir este diálogo Platón debía tener algo más de cincuenta años y Sócrates murió cuando Platón tenía veinticuatro años. (Nota del autor).

41. "Sócrates. —Pues, bien, no dejemos en el aire lo que todavía nos resta. Falta por considerar aún el extravío que suponen los sueños y las enfermedades, y entre otras las que afectan el oído, a la vista o a cualquier otra sensación. Tú sabes, sin embargo, que en todas estas situaciones cabe encontrar una unánime refutación a la tesis que exponíamos. En nosotros mismos, más que en ningún otro, las sensaciones experimentadas son falsas y mucho me temo que pueda ser en efecto real lo que a cada uno así se aparece; porque, muy al contrario, nada es tal como se presenta". *Teeteto, o de la ciencia*, 158 a p. 902. Remitimos al lector a la lectura del texto completo, a partir de la referencia dada.

mostrativa. En el sueño podemos tener la impresión de que algo nos está ocurriendo, por ejemplo que nos está atacando un perro, y sentir el pavor concomitante a la impresión, pero es sólo una impresión. Si consideramos que esta sensación corresponde inmediata y necesariamente a la verdad, ¿cómo podemos distinguir entre aquello de que tenemos la impresión cuando estamos despiertos, y aquello de que tenemos la impresión en el sueño cuando estamos dormidos, o aquello que percibimos en la locura?

Estos dos mismos problemas, como veremos más adelante, condujeron a Descartes a formular la "duda metódica". Descartes ofrece los mismos dos ejemplos, aunque no cita a Platón. El empirista afirma que es evidente que lo que ve aquí y ahora existe para él; y Descartes responde que en sueños le ha ocurrido considerar evidente tal y tal cosa y al despertar se ha dado cuenta de que no era cierta. Este problema conduce a Descartes, ya en su propia reflexión, a buscar el orden de la verdad en la fórmula famosa del "Cogito, ergo sum" (Pienso, luego existo). Descartes pretende afirmar que lo cierto no se da más que en el orden reflexivo. Si digo que veo un rostro en la ventana, digo algo probable, pero no cierto; puede resultar una alucinación, una mala interpretación de una percepción o alguna otra cosa. Y Descartes era tan radical en esas formulaciones que, a pesar de estar escribiendo en la primera mitad del siglo XVII, decía que, al ver venir un hombre por la calle no podía estar seguro por completo de que no fuera un robot muy perfeccionado. Lo único cierto que puede afirmarse es lo que se dice en forma reflexiva: pienso que veo venir un hombre por la calle. Esta afirmación es cierta, esté dormido o despierto, con alucinación o sin ella.

Un poco más adelante, igual a como lo hace en *El Sofista*, *Filebo*, o *Cratilo*, Sócrates plantea el problema de las relaciones entre la percepción y el lenguaje[42]. El lenguaje es introducido

42. "Sócrates. —¿Convendremos, por tanto, que todas las cosas que percibimos por la vista o por el oído constituyen nuestro conocimiento? Y así, antes de llegar a aprender la lengua de los bárbaros, ¿negaremos que escuchamos sus ruidos o diremos, por el contrario, que no sólo los escuchamos sino que incluso los entendemos? O, en el caso de que no supiésemos leer, ¿diríamos que no vemos las letras si las tenemos ante los ojos, o sostendríamos con fuerza que no sólo las vemos, sino que también las descifremos? / Teeteto. —Diremos, Sócrates, que sabemos, en efecto, todo eso que vemos y escuchamos. De la forma y el color, afirmaremos que con verlos los distinguimos; de la agudeza y

aquí como un modelo para la reflexión sobre la percepción. Los elementos de que se compone, —fonemas y signos— son directamente perceptibles, pero la lógica de sus relaciones no. Lo que enseñan los gramáticos no es directamente perceptible. Si no se sabe leer no sirve para nada tratar de poner más atención a las letras Y si no se sabe una lengua es inútil afinar más el oído. El problema no es la cantidad de tiempo que una persona dedique a oír un idioma, porque el sentido no proviene de los elementos directamente perceptibles sino, por el contrario, de las relaciones, de las oposiciones y de las necesidades lógicas, que no son directamente perceptibles. El orden de la percepción no nos da por sí mismo el orden de la interpretación, sea que nos refiramos a la interpretación de un lenguaje o que tomemos cualquier percepción como algo interpretable; el orden del sentido se da en las relaciones, no se lee inmediatamente en la experiencia. Y en estas condiciones el problema de entender e interpretar no tiene que ver con que podamos considerar completo o no el balance de la experiencia. Puede resultar eventualmente un balance completo, se pueden haber oído todas las palabras y las frases pronunciables en una lengua, pero no por ello la conocemos.

Sócrates, pues, deja esa inquietud por un momento y siguiendo su método le da la palabra a Protágoras para que haga todo lo posible para llevar hasta el fondo la defensa de sus tesis. Este procedimiento resulta muy interesante porque Sócrates saca todas las consecuencias morales en las que Protágoras podría tratar de apoyarse. Pero antes de leer esta defensa hagamos esta observación: se puede refutar la tesis de que la ciencia es la sensación y, por lo tanto, la consecuencia de que la sensación es un saber efectivo; pero también se puede seguir sosteniendo que no existe realmente el saber efectivo, que no existe, pues, lo verdadero sino sólo lo verosímil. Esta fórmula general de la sofística, a la que alude continuamente Platón, es un poco más sutil. Lo que nosotros decimos que es cierto es una manera de decir que es verosímil, que parece cierto. Es necesario, pues, sacar otra consecuencia de la tesis de la experiencia: lo que existe no es la verdad

la gravedad, sostendremos que con oírlas las damos ya por conocidas. En cuanto a lo que enseñan los gramáticos y los intérpretes de estas cosas, sentaremos una sola afirmación, y es que no tenemos sensación de ellas, ni por la vista, ni por el oído, por lo cual no alcanzamos su conocimiento". *Ídem.* 163 d p. 906.

sino la verosimilitud. Sócrates pone a Protágoras a hablar en su defensa[43].

El cambio que produce el médico es que el vino que le parecía amargo al enfermo llegue a parecerle otra vez dulce; con ese fin le da la medicina. El sofista, por medio de argumentos, logra que lo que es valioso parezca cierto. El sofista sostiene que hay una diferencia de valor en lo que se afirma, aunque no haya una diferencia de verdad absoluta. La sofística es pues una educación que parte de una valoración: lo bueno son tales y tales cosas, lo malo tales y tales otras. La educación debe consistir en hacer creer que son ciertas las buenas, sin hacer creer que son falsas las malas. Lo falso y lo cierto no existe, pero sí existe la creencia de que tales y cuales cosas lo son. La moral de la sofística consiste en imponer por medio de discursos, una valoración que precede a todo orden de verdad, y en procurar una aceptación, por verosimilitud, de lo que previamente se declara bueno; y en un rechazo por inverosimilitud, pero no por falsedad, de todo aquello que previamente se declaró malo. El arte de la educación consiste en hacer que creamos verdaderamente bueno lo que nos han dicho que es bueno, sacándonos de un estado en el que no lo considerábamos verdaderamente bueno. Producir la verosimilitud sobre lo bueno, que precede como tal, como valoración, a

43. "Sócrates: —[...] Porque para mí la Verdad (dice hablando a nombre de Protágoras) es tal como la he escrito: cada uno de nosotros es medida tanto de lo que es como de lo que no es. De ahí que haya una diferencia infinita de uno a otro, por la razón misma de que para uno es y aparece una determinada cosa y para otro, otra. En poco tengo yo, pues, a la sabiduría y el hombre sabio. Yo llamo sabio, por el contrario, a aquél que puede hacer cambiar el sentido de las cosas, de manera que se le aparezcan como buenas, siendo o pareciendo que son malas para nosotros. Con todo, no será necesario proseguir este razonamiento al pie de la letra y quizás obtengas más provecho si consigues aprender lo que ahora voy a decir. Para ello, no tendrás más que recordar lo que anteriormente afirmábamos: que a un hombre enfermo parece y es amargo lo que come, en tanto eso mismo parece y es todo lo contrario para un hombre en perfecto estado de salud. A ninguno de los dos convendrá considerar como sabio (y ni siquiera es posible), como tampoco deberá acusarse de ignorante al hombre enfermo por la calidad de sus opiniones, o de sabio al hombre sano, en atención a las que él sustenta. Habrá que modificar por completo las cosas, pues ciertamente una de estas disposiciones es de más valor que la otra. No de otro modo ocurre con la educación, en la que pasamos de una disposición a la disposición mejor; ahora bien: el médico efectúa este cambio por medio de las medicinas, mientras el sofista lo verifica usando de los razonamientos". *Ídem.* 166 b p. 909.

todo discurso, es el efecto que busca la sofística. Podemos observar entonces que en la vida cotidiana en general, no solamente en la escolar, estamos muy lejos de haber abandonado o superado la sofística.

La defensa de la formulación empirista tiene así una consecuencia muy notable, que no solamente se produce en esta oportunidad en la historia. Si se comienza por afirmar que la sensación produce la verdad y no se puede sostener que todas las convicciones son equivalentes, es necesario anticipar una moral: hay unas convicciones valiosas y hay otras que no son valiosas, unas peligrosas y otras benéficas; hay un orden distinto al orden de la verdad, por ejemplo el orden de lo dañino y lo benéfico, y el asunto consiste en hacer verosímil lo benéfico e inverosímil lo dañino. Y a eso se reduce todo el problema. Por ello encontramos con mucha frecuencia que la formulación de un empirista conduce a la anticipación de una moral o la reducción del asunto a un criterio moral[44].

Esto ocurre por ejemplo —para no hablar siempre de los antiguos— al final del ensayo *Sobre la práctica*, de Mao Tsé-Tung,

44. "Sócrates. —[...] Sin embargo, de una opinión falsa no se pudo hacer pasar nunca a nadie a una opinión verdadera, ya que la opinión no se refiere jamás a lo que no es, sino justamente a lo que en la actualidad se experimenta, lo cual es siempre verdad. Y debo manifestar que, a mi juicio, una mala opinión del alma es capaz de originar opiniones afines, lo mismo que una disposición provechosa las hace nacer de acuerdo con su condición. A estas representaciones, que algunos sin experiencia llaman verdadero, puedo yo atribuirles más valor, pero no, desde luego, más verdad. Por lo demás, querido Sócrates, me guardo muy mucho de ir a buscar a los sabios entre las ranas, porque fácil me resulta encontrarlos: para el cuerpo, entre los médicos; para las plantas, entre los agricultores. Digo, pues, que éstos producen en las plantas, en lugar de esas sensaciones malignas que originan la enfermedad, otras sensaciones y disposiciones que podemos considerar como beneficiosas. De la misma forma, los oradores que son sabios y buenos alcanzan para sus ciudades cosas plenas de utilidad, en lugar de otras indeseables y que parecen justas. Así acontece que todo cuanto a cada ciudad parece justo y bello, lo es en realidad por el hecho de que ella lo legisle en ese sentido; en cambio el sabio, prescindiendo del perjuicio que pueden causar a las ciudades, hace que las cosas sean y parezcan beneficiosas. Por la misma razón, el sofista que es capaz de educar a sus alumnos de tal manera merece el nombre de sabio e, igualmente, el sueldo que le otorgan todos aquellos a los que él ha enseñado. Esto es lo que explica que haya una persona más sabia que otras, sin que por ello pueda decirse que mantengan opiniones falsas. Y en cuanto a ti, quieras o no, deberás considerarte como medida, pues la tesis queda bien a salvo con lo ya dicho[...]". *Ídem.* 167 d pp. 909-910.

un estudio, por lo demás muy notable en muchos aspectos[45]. El autor propone una formulación de la teoría del conocimiento en la cual vuelve, una vez más, a plantear la sensación y la experiencia como la fuente del conocimiento, y termina —digámoslo en estos términos— enredándose con la moral. Para ilustrar su tesis Mao da un ejemplo que podríamos parafrasear así: ¿Cómo llega un individuo a saber que lo que está ocurriendo en Yenán, donde está el centro de la revolución china en esa época, es una política correcta? Y podríamos responder: viendo lo que estamos haciendo, asistiendo a los mítines, a las prácticas, es decir, basándose directamente en su experiencia, observando. Pero, naturalmente, al mismo Mao se le ocurre el problema de que no todo el que vaya a Yenán necesariamente va a opinar igual. Puede haber alguien a quien le parezca muy malo todo lo que se está haciendo, a pesar de haber asistido a los mítines y estar viendo las mismas cosas. Entonces se le ocurre como salida decir que, desde que los observadores sean honestos, todos deben llegar a la conclusión de que dicha política es correcta. La idea inicial del autor era producir una fórmula lo más nítidamente determinista y materialista: la experiencia produce el saber, y el saber es objetivo porque es producto de la experiencia. Pero se le atraviesa necesariamente la moral, porque pertenece a la lógica interna del empirismo, y la formulación termina convertida en una tesis moralista: si son honestos, lo verán así. De esta manera su conclusión se parece curiosamente a aquella de "bienaventurados los limpios de corazón"... "porque ellos verán la verdad"... en Yenán.

Ese mismo desenlace ya lo había encontrado Sócrates en su discusión con Protágoras. La moral, lo bueno y lo malo, aparecen, previos a todo discurso, como el criterio de verdad. No es, pues, una aventura cualquiera la que Platón nos narra aquí, ya que tiene efectos largos en la historia. Y de la misma manera que hemos respondido a Protágoras, habría que responder al ejemplo de Mao: el orden comprometido es el de la interpretación y no el de la percepción, si no queremos caer en el terreno moral, en el ámbito de la honestidad o de la deshonestidad.

Y ahora Sócrates va a pasar a otra formulación del problema, que es una reducción de la mayor nitidez lógica[46]. La conclusión

45. Ver *Cinco tesis filosóficas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1974.
46. "Sócrates. —Yo creo que la tesis de Protágoras es esta: que lo que a cada uno parece, así es realmente tal como se lo parece. / Teodoro. —Sí, eso es

necesaria, por supuesto, y que está en el plano más evidente, es que entonces todas las opiniones son igualmente falsas, pues todas las opiniones equivalen y todos deben estar equivocados porque no todos creen que todas las opiniones equivalen; al contrario, casi nadie lo cree. El discurso de Protágoras, que es el más refinado que Sócrates le ha puesto a decir, tiene una contradicción interna —allí de nuevo, nos hace sentir la exigencia de la lógica, que es lo que está buscando Sócrates— porque a la pregunta sobre si sólo existe lo verosímil, y no lo verdadero, habría que contestar que sí. Pero si pregunta: "¿Y crees que lo que estás diciendo es verdadero o verosímil?", nos enfrenta ya a un problema grave. Si sólo le parece verosímil: ¿para qué lo dice, puesto que es igual de verdadero quien diga lo contrario? ¿Cómo puede ser verdadera la afirmación del que dice que sólo existe lo verosímil?

En el fondo, el discurso de Protágoras lleva implícita la afirmación de la verdad de lo que dice, como todo discurso. Y esto es precisamente lo que Sócrates acaba de captar. Cuando uno dice "no existe lo verdadero sino lo verosímil" se contradice, porque quiere decir "lo verdadero es que no existe sino lo verosímil", lo cual es ya contradictorio. Esta contradicción conduce a esa conclusión: el emisor no puede negar la verdad de su discurso. Los griegos se encontraron con este problema por otros caminos, como en la famosa paradoja sobre los cretenses: Fulano dice que los cretenses mienten siempre, pero él es cretense; por lo tanto, debe estar diciendo lo contrario de la verdad, entonces la verdad debe ser que los cretenses no mienten nunca; pero si los cretenses no mienten nunca, lo que él está diciendo, que mienten siempre, es falso. Y así se produce un razonamiento que se mueve en un círculo vicioso. El error de esa formulación es que no es pertinente el discurso que afirma que lo que va a decir es

lo que dice. / Sócrates. —Pero hemos de admitir, Protágoras (sigue hablando imaginariamente con Protágoras), que las opiniones expresadas por nosotros son también opiniones del hombre o, aún mejor, de todos los hombres. Y afirmamos que no hay ninguno de ellos que no se crea más sabio que los demás en alguna cosa, así como inferior en otras. Ello ocurre tanto en los grandes peligros como en la guerra, o en la enfermedad, o en las tempestades marinas, caso de que no consideremos como dioses a todos estos que son maestros en tales circunstancias y que aparecen como verdaderos salvadores, con una sola diferencia sobre los demás: su propio saber". *Teeteto, o de la ciencia* 170 c p. 911.

falso, porque la afirmación lleva implícita la idea de que la verdad es lo que efectivamente dice, y si después de llevarla implícita sostiene que no hay verdad, entonces se contradice. Es en el discurso donde está el orden de la verdad.

Sócrates hace pues un viaje bastante largo. Se pone a hablar a Teeteto del tiempo, del frío y del calor, de lo blanco, etc., es decir, lo toma en el orden de la percepción, le exige la diferencia entre el ser en sí y el ser para mí, y lo va llevando hasta mostrarle la contradicción en su discurso: si afirma que sólo existe lo verosímil, debe pensar que es verdad lo que dice, y entonces se contradice.

Al llevar el problema al orden del discurso, Sócrates va a intentar formular una distinción en la que luego va a fundar la teoría entera de la ciencia: la distinción entre la opinión verdadera y la verdad.

LECCIÓN CINCO

Conferencia del 6 de marzo de 1976

De la ciencia a la política

En la conferencia anterior vimos que la argumentación de Platón contra Protágoras conduce finalmente a un cambio de terreno con relación a toda la ontología griega presocrática, porque no se trata ya de introducir una nueva tesis dentro de las múltiples tesis que ésta había propuesto. Tomemos, pues, la argumentación contra Protágoras, como un caso posible en el marco de una argumentación mucho más vasta.

La última fórmula de la argumentación de Platón con relación a Protágoras —fórmula que parece definitiva— es que si Protágoras piensa que toda opinión es verdadera, entonces la opinión de los que piensan lo contrario —que hay opiniones falsas y opiniones verdaderas— también es verdadera, porque también es una opinión; o no es verdadera, y entonces no toda opinión es verdadera. Parece, pues, que Sócrates ha encontrado un argumento final, y que ya no se trataría más que de pasar a argumentar en otra forma, lo que en efecto va a hacer. Sin embargo, hay un largo intermedio, que es uno de los puntos más interesantes del diálogo e incluso de la obra entera de Platón.

El intermedio consiste en que Sócrates recoge en este momento el tema de la política, que Protágoras había sugerido cuando había dicho que la educación consistía en hacer verosímil lo que sabemos que es bueno; y que es necesario, además, por medio de ella, de la sofística y de la oratoria, que las gentes crean que es cierto lo que conviene que crean que es cierto, porque es bueno, de acuerdo con el orden al que se refiera: la ciudad, la salud, etc. Es necesario, pues, que resulte verosímil lo bueno.

Ni la moral ni la política pueden representar un refugio para eludir la reflexión, porque si hemos logrado establecer que la idea de lo que parece verdad no es necesariamente verdad, tampoco podemos sostener que lo que parece bueno es necesariamente bueno, y lo que parece útil es necesariamente útil, o lo que parece conveniente es necesariamente conveniente. No podemos anticipar un juicio de valor, "es bueno", a un juicio de verdad,

"es cierto", afirmando que el juicio de valor contiene la verdad. Porque de todas maneras estamos diciendo que es cierto, y el único respaldo que le damos a ese juicio es que nos parece, es nuestra opinión. Pero otro puede opinar que es bueno, conveniente o útil lo que nosotros creemos que es malo, inconveniente o inútil. Y nos encontramos con los que sostienen una tesis como conveniente para la ciudad, y los que sostienen la contraria en el mismo sentido. Entonces, no podemos decir que una tesis hay que defenderla porque es conveniente, sino que tenemos que probar por qué es conveniente.

Platón se enfrentó muchas veces con la teoría general de la educación que está implícita aquí y que consiste en creer que educar es persuadir en el sentido de lo bueno, y mover el ánimo para hacer creer que lo bueno es cierto. Me voy a referir rápidamente a una discusión que aparece en *Gorgias* sobre este punto. Sócrates había dicho a Gorgias que la oratoria era una manera de persuadir, de arrastrar, de tratar de convencer, pero no de demostrar; que se relaciona con la filosofía más o menos como la culinaria con la medicina; que hace parte del arte de los cosméticos y del simulacro, pero en ningún caso de la esfera del saber. Y Gorgias le responde que su apreciación no es justa, porque la oratoria no se puede calificar por sí misma ya que puede ser empleada tanto para defender una tesis justa, como una tesis injusta, y por consiguiente no es una mala cosa por sí misma. Igual sucedería con la gimnasia que hace al hombre más fuerte o más hábil, independientemente de que esa fuerza y esa habilidad se empleen luego para atracar o para defender la patria, que es otro problema. Lo mismo ocurre con la oratoria que es un poder, ya no sobre el cuerpo, como el que otorga la gimnasia, sino sobre el alma, y que de igual manera no la podemos juzgar por sí misma, sino simplemente por el sentido en que se usa.

La respuesta parece fuerte y hay que recordar que Platón siempre tiene el arte de atribuir al adversario la respuesta más sólida posible. Pero precisamente Sócrates no está de acuerdo con esa idea, ni con esa metáfora, ni en general con esa respuesta porque lo que él opone a la retórica, a la oratoria y a la persuasión es la demostración. Lo que la oratoria, en el mejor de los casos, puede promover, es que el individuo que se deja arrastrar por ella adopte una posición verdadera, pero no que tenga la verdad. Ahora bien, en el orden del saber, tal como Platón ve las cosas, lo importante no es ciertamente la opinión verdadera o falsa, justa o injusta, sino la demostración. La verdad hay que demostrarla.

A la verdad no se puede arrastrar a nadie por medios hipnóticos, pedagógicos, cosméticos, culinarios, ni por ningún otro tipo de seducción. A la verdad se llega porque se conoce el proceso lógico de su demostración.

Sócrates tiene muy presente en este texto, como en tantos otros, el sistema de la geometría, como el modelo por excelencia de un sistema de demostración. Si un individuo presenta una opinión verdadera, como por ejemplo que "los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos", y se pone a hacer discursos para arrastrar al otro a que crea en ella hablándole de la belleza del triángulo y de la línea recta, que vuelta sobre sí misma y reuniendo sus dos extremos en una especie de comunión forma el triángulo y se conserva, conservando los mismos grados que tenía cuando estaba abierta, no le enseña nada, pues eso no demuestra nada. La afirmación inicial es cierta, lo que está diciendo es verdad; pero si no la demuestra, está produciendo simplemente una opinión verdadera. Naturalmente, no se enseña geometría así.

Lo importante es resaltar que Sócrates en este texto sostiene una línea dura. La oratoria esclaviza, porque nos conduce a creer en algo que no podemos demostrar y a afirmar algo de lo que no podemos dar razón. Lo que importa no es tanto que lo que el otro dijo bella o hermosamente, coincida o no coincida con la verdad; lo que importa es que mientras me atengo a la oratoria el criterio de verdad se convierte en la referencia a "lo que el otro dijo", es decir, en un criterio de autoridad que no es una demostración. Una autoridad puede ser la autoridad de la belleza, de la persuasión, de la maravilla de exposición, pero ninguna de ellas puede ser considerada como una demostración. Y por eso Sócrates no cree que pueda caber aquí el ejemplo de la gimnasia. Al orador le interesa que su tesis se comparta, mientras que la posición fundamental de Sócrates es el interés de encontrar lo que es cierto, y no el de anticipar algo que es interesante que se comparta. Así llega a tocar el tema del interés. Por este motivo no es muy abrupto el paso a la política que da en el texto que vamos a considerar.

Como se sabe Platón estudia la política en muchos de sus libros, y fue un gran pensador político directamente en muchos de sus textos, como por ejemplo *La República*, *Las Leyes* y *El Político*, y en este sentido no es, por supuesto, ningún filósofo solitario. Es muy difícil encontrar en la historia de la filosofía un

filósofo que no sea un pensador de la política. En este sentido la política no es una especialidad curiosa de Platón, sino que se encuentra también en Aristóteles, y después de él en todos los que ustedes quieran: Descartes, Spinoza, Hegel, Nietzsche, etc.

El problema que debemos resolver en *Teeteto* consiste en saber cómo una meditación sobre la ciencia conduce a una meditación sobre la política, es decir, por qué tipo de necesidad se llega hasta este punto. Este mismo problema no se presenta en *El Político*, que se ofrece manifiestamente como una meditación sobre la política; pero, en cambio, en este diálogo, que se presenta como una meditación sobre la ciencia, es interesante averiguar las razones por las que se llega a una meditación sobre la política, que es una de las más profundas que se hayan hecho, aunque también —hay que decirlo— sea contradictoria en algunos sentidos.

La meditación sobre la política que se presenta aquí se puede definir como una meditación sobre el poder, el interés y la utilidad, que se deriva naturalmente del argumento que Protágoras había presentado: hay que volver verosímil lo que es conveniente. Entonces hay que explorar qué se entiende por "lo conveniente" porque no se puede recibir de Protágoras como una evidencia el concepto de conveniencia, porque los hombres no piensan lo mismo al respecto.

El contraste entre el político y el filósofo

Platón no comparte la posición de los que se imaginan que son apolíticos y en sus textos esto queda extraordinariamente claro, no sólo en los grandes diálogos, sino también en los textos en los que hace un resumen de su pensamiento y de su vida, cartas sobre todo, y muy en particular en la *Carta Séptima a los amigos de Dión*. En esta última expone su vida como un trabajo político y su pensamiento como un pensamiento político. Platón no piensa que el apoliticismo sea posible, ni que haya un orden de valor por encima de la política.

La posición, por ejemplo, de aquel que dice no defender el interés de un grupo, de una clase, ni de un individuo, sino sólo la paz y la cordialidad es una posición política. La paz y el orden pertenecen a lo político y aquel que sostiene esa tesis es un político, porque está proponiendo al que sufre la explotación y los abusos que los sufra en paz, por lo cual le estarán muy agradecidos los explotadores y los abusadores, porque esa propuesta es la política de ellos. La posición que presume de no defender ningún interés sino sólo la verdad, defiende la idea de que no hay nadie a quien le interese que la verdad no se conozca, pero de esa clase de hombres también puede haber: alguien que esté profundamente interesado en que no se conozca la verdad. Entonces conocer la verdad puede contradecir un interés; quien defiende solamente la verdad, también defiende un cierto interés y ataca otro. Lo que dicen ahora con tanta frecuencia los pensadores de nuestro tiempo ya lo sabía pues Platón. No podemos escapar a la política, estamos condenados a la política. El apolítico hace una política, una cierta política, que es generalmente la política de los poderosos.

Sócrates va a introducir una comparación entre el filósofo, tal como él lo concibe, y el hombre político, tal como se da directamente en las luchas por interés. Para acentuar la diferencia con lo que nos promete el político, dice que el filósofo haría el ridículo, sería digno de lástima, si se presenta ante los tribunales. Porque mientras el político se presentaría ante los tribunales a defender una tesis, por ejemplo la inocencia de un acusado o su culpabilidad, el filósofo se presentaría para buscar la verdad, y no a defender una tesis. Por allí comienza el contraste[47].

47. "Sócrates. —Cuantos anduvieron rodando desde jóvenes por las cosas del foro y otras parecidas, corren el riesgo de ser, en relación con los que fueron educados en la filosofía y estudios de este tipo, cual hombres instruidos para la esclavitud con respecto a los educados para la libertad. / Teodoro. —¿En qué aprecias la diferencia? / Sócrates. —Pues mira, como tú decías hace un momento, estos últimos disfrutan siempre de ocio y es en paz y sobre el ocio como edifican sus razones. Verás precisamente que ahora mismo, y por tercera vez, hilvanamos nuestro discurso. Y no otra cosa hacen ellos cuando surge algo más grato que lo que están tratando: prescinden por completo de la amplitud o brevedad del asunto y sólo aspiran a conquistar la verdad. En cambio, quienes hablan en todo momento con gentes privadas de ocio —recordemos que la corriente de agua nunca se detiene—, no encuentran posibilidad de alargar a su antojo el asunto del discurso, ya que necesariamente surgirá la parte contraria que, desmenuzando el acta de acusación, pondrá un obstáculo infranqueable, representado por lo que llaman el juramento recíproco al comienzo de la causa. Podremos compararlos con los esclavos que hacen lo que le place a su dueño, y de éste diremos que preside el juicio teniendo en sus manos una causa cualquiera. Y sus pleitos nunca tienen otro objetivo que asuntos propiamente personales, hasta el punto de que muchas veces la misma vida constituye la prueba suprema. No es difícil que de todas estas cosas provengan el aguzamiento de sus energías, una vez sabedores de las palabras que halagan a su dueño y de las

Sócrates comienza, pues, para establecer la comparación entre el político y el filósofo por poner en primer plano el tema del tiempo que ya habíamos comenzado a tratar. Aquellos que no disponen de tiempo porque tienen que convencer rápidamente, tienen para ello que apelar a cualquier medida. Cuando Sócrates dice, que los esclavos tienen que obedecer a su dueño, el "dueño" al que se refiere no es naturalmente el dueño de esclavos; el "dueño" es una tesis que no se puede poner en cuestión, que hay que defender porque se considera conveniente y buena por anticipado. Ahora, Sócrates va a refinar la argumentación con ejemplos en serie sobre la propiedad, la familia y sobre todo un conjunto de intereses que habría que defender.

Veamos, pues, el desarrollo que le da Platón al problema de la relación entre el político y el filósofo. La política, como afirmábamos hace un momento, es inevitable, pero: ¿se podrá alguna vez fundar la política en la ciencia? Este es un problema que discute la filosofía desde Platón hasta Marx. En el desarrollo del pensamiento de Platón hasta el final de su vida, nos encontramos con el problema de la oposición entre el político y el filósofo. Platón comienza por oponerlos, pero luego en *La República*, producirá una unificación, sobre la base de la idea de que la única política que no es una simple dominación es precisamente la filosofía.

Vamos a leer un texto extraordinariamente fino en que Sócrates expone el problema. La oposición comienza, pues, con la presentación del filósofo como alguien ajeno a las luchas de los intereses inmediatos. El filósofo no conoce el camino de la plaza pública, de los tribunales, ni de los consejos. El filósofo busca la verdad. La primera imagen del político es la inversa: quiere que una tesis gane[48].

acciones que le seducen. Sus almas, con ello, se hacen pequeñas y retorcidas. Fue la esclavitud la que, ya de jóvenes, les privó de perfección, de rectitud y de libertad; y esa misma esclavitud les obligó a prácticas desleales, arrojando a tan grandes peligros y temores a sus almas todavía tiernas que, al no poder soportar lo justo y lo verdadero, se volvieron de pronto hacia la mentira y hacia la injusticia recíproca, con el consiguiente encorvamiento y quebrantamiento de sí [...]". *Ídem.* 173 a pp. 913-914.

48. "Sócrates. —Tendremos que hablar, pues, según parece, y ya que eres de esa opinión, de los llamados corifeos. Porque ¿a qué vendría el referirnos a quienes nada ofrecen en la práctica de la filosofía? De aquellos puedo decir que, desde jóvenes, desconocen la ruta hacia la plaza pública, el lugar donde se administra justicia, la sala de consejos y cualquier otra que tenga el carácter de

Habíamos visto que el primer movimiento del saber era el reconocimiento de que no se sabe lo que se creía saber. En esta dirección Sócrates afirma que los que defienden el triunfo de una tesis, cualquiera que sea y en cualquier campo (la utilidad, la salud, la constitución de la república, etc.), creen saber cuál es la tesis verdadera. Los filósofos por el contrario funcionan de esa manera ridícula en la que Sócrates pinta a Tales, cuando se cayó al pozo porque estaba pensando en algo muy lejano a la defensa de una conveniencia o un interés, a saber, fundando la astronomía.

Para desarrollar esta tesis, Sócrates se ve obligado a pasar a una crítica de los intereses y de los valores inmediatos. El que defiende los intereses y los valores inmediatos, los defiende en el sentido programático: un logro o una conquista se justifica porque nos da la felicidad, y si no lo alcanzamos seremos desgraciados. El filósofo no tiene las cosas tan claras y más bien está pre-

común en la ciudad. Nada saben ni oyen acerca de las leyes, de los decretos, de los debates o de las resoluciones por escrito. Ni siquiera sueñan con las intrigas de las cortesanas para hacerse con los magistrados, ni con la formación de partidos, ni con los festines o banquetes acompañados de tocadoras de flauta. Puedes afirmar que de lo que de bueno o de malo acontece en la ciudad, o de la carga que les han legado sus antepasados, tanto hombres como mujeres, esos jóvenes tienen tanto conocimiento, al decir del proverbio, como del número de toneles que llenaría el mar. Y, si acaso, ni se dan cuenta de su propia ignorancia, porque no se apartan de esas cosas, en gracia a su reputación, sino por el hecho de que es su cuerpo sólo el que permanece y se halla presente en la ciudad, ya que su pensamiento, por todo aquello que es pequeño y vano, no siente la menor atracción, llevando en cambio su vuelo por todas partes, como dice Píndaro, 'en la búsqueda de los abismos de la tierra', y tratando de medir su dilatado campo 'más allá de los cielos'. Se fijan para ello en los astros del firmamento e investigan la naturaleza toda hasta en sus mínimos detalles, sin que esto les permita percatarse de lo que realmente está cerca. / Teodoro. —¿Qué es lo que quieres decir, Sócrates? / Sócrates. —Ahí tienes, Teodoro, el ejemplo de Tales, que también observaba los astros y, al mirar al cielo, dio con sus huesos en un pozo. Y se dice que una joven tracia, con ironía de buen tono, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se daba cuenta de lo que tenía ante sus pies. Esta burla viene muy bien a todos aquellos que dedican su vida a la filosofía. En realidad, estos hombres desconocen lo próximo y lo vecino, y no sólo en el campo de la acción, sino casi en la mera distinción de su humanidad o de su bestialidad. Qué es, pues, el hombre y en qué se diferencia su naturaleza de las demás en cuanto a su acción y su pasividad, esto es, precisamente, lo que inquieren y lo que examinan con atención. ¿Lo comprendes o no, Teodoro? / Teodoro. —Yo, al menos, lo comprendo, y creo que es verdad lo que dices". *Ídem.* 173 a / 174 c p. 914.

guntándose qué es la felicidad. El otro sabe, o cree saberlo. Entonces, Sócrates pasa a un análisis en el que pone en cuestión los valores que parecen evidentes en la sociedad en que él vive, como por ejemplo, la propiedad, la nobleza, la realeza y, naturalmente, no duda que existan, sino que pone en cuestión su significación.

Vuelve a insistir en el tema de la fealdad que ya habíamos mencionado. La fealdad de Sócrates, como les había dicho, no es una característica cualquiera: quiere decir que no es un seductor. Además, el filósofo cuando es censurado no pasa directamente a responder con la censura al que le censura, sino que se pregunta en qué medida podría ser cierto lo que dicen de él, puesto que él mismo también se ha censurado a sí mismo muchas veces. El que le hace un ataque le plantea el problema de examinar en qué medida ese ataque puede ser verdadero. Y en los términos radicales en que lo dice Platón, ni siquiera conoce ningún mal ajeno que no se haya reprochado en cierto modo a sí mismo.

Fijémonos, también, que se ríe de la valoración inmediata. Cualquier cosa que quede inmediatamente valorada la pone en cuestión, como por ejemplo, el poder. Y así Sócrates pasa al tema de la propiedad. Al que elogian porque es poderoso, Sócrates lo considera como un esclavo, enmurallado y encerrado en un castillo y emproblemado con una de las especies más difíciles de tratar. Entonces comienza a dudar del elogio del poderoso. ¿Qué significa poseer diez mil hectáreas? ¿El propietario las puede disfrutar? El filósofo, que no posee ninguna hectárea, puede disfrutar de todas aquellas por donde pasea, las mira, las estudia. El propietario tiene que estar cuidando diez mil todo el tiempo, para que nadie se le meta en sus predios. En cambio, el filósofo se considera señor de la tierra entera. Y así como el rey está amarrado a sus murallas, el propietario está amarrado a sus diez mil hectáreas. Sócrates considera esclavos a reyes, tiranos, abogados, jueces y políticos.

El filósofo no puede considerar definitivo ninguno de los valores, ni la nobleza, ni la propiedad, ni el poder. Su manera de actuar produce risa a los que lo acusan, pero a él le producen risa los valores de sus acusadores, La risa cambia, pues, de campo, cuando el defensor de un interés inmediato, que da por seguro, o de cierta condición que hace la felicidad, es llevado a preguntarse sobre la verdad de lo que sostiene, es decir, cuando se pasa a la pregunta por el fundamento del interés o sobre el significado de la felicidad. Cuando le formulan este tipo de preguntas se siente ante un abismo[49].

49. "Sócrates. —Así es, por consiguiente, este hombre en sus relaciones particulares; en cuanto a sus relaciones públicas, me parece haber hablado ya al principio. Cuando, en el tribunal de justicia o en cualquier otra parte, se ve forzado, contra su voluntad, a tratar de cosas que ocurren a sus pies o delante de sus ojos, no sólo mueve a risa a las mujeres tracias, sino al resto del pueblo, que le ve caer en la sima de un pozo por su indecisión e inexperiencia, a lo que su terrible fealdad añade apariencia de necio. Porque realmente, cuando se ve en la necesidad de responder a una censura con otra, él nada tiene que hacer, ni sabe de ningún mal ajeno, que no ha sido objeto de preocupación por su parte. Y en esta situación es claro que aparece ridículo a los ojos de los demás. Pero, ¿qué decir de los elogios y de las jactancias de que otros se enorgullecen y que a él no le afectan? En verdad, ríe entonces de manera tan manifiesta que podría tomársele por un hombre sin juicio. Si es de un tirano o de un rey de quien se hace alabanza, a él le parece que oye hablar de la felicidad de un pastor, de un porquero, de un vaquero o de un boyero cualquiera, por las amplias referencias que escucha hacia el ordeño. Y así, piensa que los tiranos y los reyes tienen que habérselas con unas bestias más difíciles y más insidiosas, por lo cual les alcanza la misma rusticidad e ineducación que a los pastores, privados como están de todo ocio en ese aprisco montañoso y rodeado de murallas que a ellos toca cuidar. Cuando se le dice que alguien dispone de diez mil fanegas de tierra o aún más, cosa que se considera como una extraordinaria propiedad, apenas sí le da a esto la mínima importancia, habituado ya por naturaleza a abarcar toda la tierra con su mirada. Y si le ponderan la genealogía de alguno, a quien se le atribuye la herencia de siete abuelos ricos, cree más bien que padece de embotamiento y miopía, el que formula estas alabanzas, el cual, justamente por su falta de instrucción, no es capaz de dirigir su mirada al conjunto y de calcular esas innúmeras miríadas que corresponden a sus antepasados, y en las que ricos y pobres, reyes y esclavos, bárbaros y helenos, pusieron mil y mil veces su planta. E incluso le parece de poca importancia el que se cataloguen encomiásticamente hasta veinticinco antepasados, que se hacen remontar hasta Hércules, el hijo de Anfitrión; porque es bien cierto que el antepasado número veinticinco de Anfitrión será el que la suerte haya querido, y no digamos ya el que haga el número cincuenta a partir de este último. En ese momento surge su mofa, convencido de que no podrán hacer ese cálculo, ni menos liberarse de la vanidad e insensatez de su alma. Pero, a despecho de ella, el hombre de que aquí se habla será motivo de risa para la mayoría, unas veces, al parecer, porque eleve demasiado su mirada, y otras porque desconozca lo que ocurre delante de sí, y siempre, desde luego, porque la incertidumbre le domine. / Teodoro. —En efecto, Sócrates, todo acontece como tú dices. / Sócrates. —Ahora supón, por el contrario, querido amigo, que alguien se deja llevar por ese hombre hasta las alturas y se aparta del acostumbrado 'en qué te agravio yo o me agravias tú a mí' para considerar la justicia y la injusticia en sí mismas, qué es lo propio de cada una y la diferencia que entre ellas o respecto a todo lo demás puede establecerse. Y añade que olvidando la cuestión de 'si el rey es feliz con

Naturalmente, el contraste entre el filósofo y el político produce la impresión de que Platón considera que la filosofía significa lo contrario de la política. Pero ya hemos dicho que Platón, en su vida, fue en gran parte un político, y la metáfora del rey encerrado en sus propias murallas también la cuenta en términos biográficos: cuando fue donde Dionisio a hacer política en Sicilia y lo dejaron como consejero de la corte. En la *Carta séptima a los amigos de Dión* narra cómo llegó a ser él mismo un preso de lujo, porque lo trataban, por otra parte, muy bien, de banquete en banquete. Sólo le hacían caso en lo que conviniera al gobierno de Dionisio y no en lo que él podía demostrar.

Sócrates introduce la teoría de la moral inmanente, que encontramos en muchas obras de Platón[50]. Lo que ignoran todos

su riqueza de oro', se lanza a investigar sobre la realeza, o sobre la felicidad y la infelicidad humanas tomadas absolutamente, tratando de inquirir no sólo su esencia sino incluso lo que conviene a la naturaleza humana para alcanzar el primer estado y huir del segundo; es claro que cuando tenga que dar razón de todo esto, el hombre de alma pequeña, aguda y quisquillosa, sufrirá a su vez el mismo castigo que el otro. Se sentirá turbado de verse llevado a tal altura y, falto de costumbre, mirará desde ella hacia abajo con verdadera angustia, sin encontrar ya qué decir o, si acaso, hablando atropelladamente. Sócrates. —[...] Entonces no sólo merecerá la rechifla de las mujeres tracias o de cualquier otro indocumentado, que no huelen más allá de sus narices, sino también la de todos aquellos cuya educación es muy otra que la de los esclavos. Así procederán uno y otro, Teodoro. Ese, que fue educado en la libertad y que disfruta del ocio, y al que tú, precisamente, das el nombre de filósofo, parecerá un hombre inofensivo y que de nada sirve cuando haya de enfrentarse con menesteres serviles; y no sabrá ni siquiera cómo se prepara una funda de viaje y cómo se adereza un manjar e incluso un discurso lisonjero. El otro, en cambio, se aplicará a todas estas cosas de manera sagaz y penetrante, aunque no sepa llevar debidamente su ropa como los hombres libres, ni usar armónicamente de las palabras para entonar los himnos adecuados a esa vida verdadera, patrimonio de los dioses y de los hombres felices". *Ídem.* 174 c / 176 c pp. 914-915.

50. "Sócrates: —[...] En cuanto a todos esos que parecen dotados de rara habilidad y sabiduría, resultan verdaderamente cargantes en el ejercicio del poder político y hombres de mal gusto si profesan un oficio. A los que son injustos o impíos tanto en sus palabras como en sus actos, más valdrá no concederles que deban triunfar por sus artes, pues realmente se enorgullecen con ese reproche y llegan a creer que no son unos meros charlatanes, o una pesada carga de tierra, sino hombres a los que conviene tener a salvo en la ciudad. Habrá, pues, que decirles la verdad y ésta no es otra que la de hacerles ver que cuanto menos creen serlo, son precisamente tanto más lo que ellos no piensan ni por asomo. Desconocen el castigo que corresponde a la injusticia, y ya es esto lo que menos deberían ignorar. Porque no es en realidad lo que a ellos les

aquellos que se atienen a sus intereses inmediatos, a sus metas, a sus convicciones, es el castigo que les vendrá. Teodoro pregunta por el tipo de castigo y Sócrates responde, que "no es el que ellos se imaginan". Porque el que ellos se imaginan consiste en los dolores físicos, los fracasos, o las derrotas en el orden de lo que buscan. Pero hay un castigo del que no pueden escapar: el triunfo, buscando la felicidad donde no está. Ese es el castigo del que no pueden escapar. Es su propia vida, dice Sócrates. No es algo que les va a pasar en contra, porque puede que no ocurra. El castigo del tirano no es necesariamente que le derroquen su gobierno y que lo metan a alguna cárcel o se empobrezca, o alguna cosa por el estilo. Es el tipo de relaciones que tiene con las gentes que lo rodean, es el vivir en medio de la adulación y la sospecha y fuera del afecto. Ese es el castigo; el castigo está en que triunfe, no necesariamente en que fracase.

Después de hacer esta contraposición entre el filósofo y el político Platón deja abierto el problema de si se puede redefinir la política o no. Ya sabemos que no se puede escapar de la política, pero el problema que queda por saber es si se puede redefinir, es decir, hacer una política fundada en la ciencia o solamente contra la ciencia. La pregunta es vieja y en ella se trabaja y se sigue trabajando.

parece, a saber, males físicos y muertes, que a veces suelen eludir, sino una pena a la que de ningún modo se puede escapar. / Teodoro. —¿A qué pena deseas referirte? / Sócrates. —Ten en cuenta, querido amigo, que existen realmente dos ejemplares de seres: uno, divino y bien aventurado; otro, en cambio, despreocupado de Dios y digno de lástima. Ambos no ven las cosas tal como son; es su insensatez y su extrema necedad lo que les oculta su semejanza con el segundo tipo, por sus acciones injustas, y lo que les hace diferentes al primero. Pero ya tienen bastante castigo con su vida, de conformidad con el ejemplar que representan; porque, si no se liberan de su propia habilidad, una vez muertos no serán recibidos en el lugar puro de todo mal que les corresponde; y ni siquiera aquí, en este mundo, contarán con otra compañía que su misma semejanza, la de los malos que se unen a ellos. Cual hombres hábiles y experimentados, creerán que todas estas cosas son solamente consejos ilógicos". *Ídem.* 177 c p. 916.

LECCIÓN SEIS

Conferencia del 13 de marzo de 1976

El político y el filósofo (continuación)

En *Teeteto* Platón opera, pues, por medio de la construcción de una oposición radical entre el político y el filósofo, de la misma manera que ya lo había hecho en otros diálogos, especialmente en *Gorgias*. En síntesis los criterios de la oposición entre el filósofo y el político, son los siguientes:

En primer lugar, el tiempo. El filósofo busca un conocimiento que tiene su propio tiempo para llevarse a cabo, y no puede anticipar o precipitar una respuesta dentro del límite fijado por ninguna norma externa al proceso del conocimiento mismo, o por ninguna necesidad de otro tipo.

En segundo lugar, el modo. El filósofo opera exclusivamente por la demostración, el político necesita de la oratoria, de la persuasión, de la movilización de las masas o de los reyes o de algún poder, porque tanto las masas como los reyes son un poder. La forma misma es, pues, otra manera de la oposición.

En tercer lugar, las relaciones. Esta oposición la desarrolla Platón principalmente en *Gorgias* y en las cartas, especialmente en la *Carta séptima a los amigos de Dión*. En la política se oponen intereses, y cuando el uno gana el otro pierde. Es un sistema que en términos actuales podríamos denominar de competencia: la victoria de uno es la otra cara de la derrota de otro. En la filosofía, como lo señala Platón en los textos citados, ocurre, no lo contrario, sino algo completamente diferente. El que pierde una discusión filosófica gana, porque estaba en un error y encuentra una verdad que no tenía. Pero esto no quiere decir que el que gane la discusión pierda, porque mantiene y acentúa la verdad que tenía. Para poder organizar un diálogo filosófico, propiamente dicho, hay que despojarse del criterio de la competencia. Esta exigencia es muy difícil de realizar tanto en su época como en la nuestra, porque las discusiones están contagiadas por el espíritu de la competencia. Es necesario anhelar encontrar la verdad por encima de cualquier posición particular, considerando su hallazgo como el único éxito, y como un éxito que se valora por sí mismo.

En cuarto lugar, la forma de los valores. Los políticos reciben como un dato los valores circulantes en la plaza —como dice él— o en la asamblea, y Platón, como hemos visto en el texto, los enumera: el poder, la propiedad, la nobleza, etc. Recordemos los ejemplos de la posición del rey, que más bien es el pastor de la "más difícil especie de ganado" y se encuentra prisionero entre sus murallas, y todo lo demás que vimos al respecto en la lección pasada. El filósofo, por el contrario, cuestiona los valores que el político toma por datos.

Un fenómeno curioso del pensamiento de Platón, que debemos tener presente, es que con mucha frecuencia opera por medio de grandes oposiciones y por ello no resulta muy adecuada la cita aislada. Sobre la política, como es muy frecuente en los manuales de filosofía, se ponen de presente muy a menudo ciertas citas; pero no hay que olvidar que existen otras obras en las que piensa lo contrario. En *Teeteto* o en *Gorgias* opera por una oposición neta, pero en *La República* opera por una vía que casi podríamos considerar contrapuesta: el filósofo allí es el único político auténtico.

Además muchas de las tesis que Platón designa como oposición de la política y la filosofía para nosotros pueden sonar muy raro, porque nosotros podríamos considerar la posición del filósofo también como una posición política. La crítica de la propiedad, o la crítica de la nobleza, por ejemplo, nos suena inmediatamente a otra posición política y no a una posición antipolítica, y en realidad a veces Platón las lleva hacia allá. En *La República* los gobernantes no deben tener propiedad ni deben ser herederos, es decir, no podemos atenernos solamente al ejemplo que daba de la finca de diez mil fanegadas, en el texto que leímos.

El joven Marx decía algo similar aunque de manera más explícita. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*[51], construye la diferencia entre una apropiación efectiva y una propiedad que no es más que un poder, y una exclusión de otro; lo que él llamaba, en esa época, la diferencia entre una riqueza concreta y una riqueza abstracta. Para decirlo, pues, con ejemplos nuestros, riqueza abstracta es la que tiene el "sordo" que no entiende nada de música, pero que por intermedio del dinero se puede

51. Madrid, Alianza Editorial, 1971.

comprar una gran discoteca, o una gran cantidad de cosas a cuya altura no está; y riqueza concreta es la posibilidad efectiva de estar a la altura de disfrutar de la significación de algo. En los términos del joven Marx, por los antecedentes actuales y por las contraposiciones políticas actuales, a nosotros nos suena, casi inmediatamente, la posición del filósofo a una posición política.

En la época de Platón, naturalmente, en la que no existía la oposición política a la que visiblemente alude, la contraposición sonaba mucho más drástica. Sin embargo Platón en *Las leyes*, en *El político* y en *La República*, buscó la manera de hacer que la república —inevitable, como vimos antes— no resultara al mismo tiempo imposible de justificar. En *El Político* trató de elaborar una teoría de la autoridad diferenciada de la dominación. La idea es que la autoridad no se puede fundar sino en un saber, mientras que la dominación se funda en un poder. El ejemplo de Platón es el del capitán de navío, que es capitán de navío, es decir, una autoridad, porque es el que mejor conoce los mares, la geometría, los vientos y todo lo demás relacionado con su oficio; y que se distingue del que es capitán de navío porque se lo tomó por asalto, y puede, por dominación, llevarlo a donde quiera. En este segundo caso se trata de una dominación, no de una autoridad. También la mayoría es otra dominación; es una fuerza, como las armas, no es una razón. Platón está siempre pensando en la ciencia; no hay ninguna posibilidad de afirmar que la mayoría es un criterio de verdad.

Por esa, y por otras vías busca, pues, Platón encontrar una solución para este enorme problema. Hay fundamentalmente dos períodos, pero el período juvenil, es un período muy escéptico. Él mismo cuenta, en la *Carta séptima a los amigos de Dión*, cuando narra su vida, el escepticismo a que llegó con relación a la política. Tenía objeciones tanto contra el gobierno de los Treinta Tiranos, como contra la democracia ateniense, y como no había más, la política le parecía en conjunto horrible. *Gorgias*, sobre todo, y los textos de los primeros diálogos, son el resultado de esa experiencia. Platón abandona, al parecer, su escepticismo, a raíz del viaje a Sicilia y a Italia, cuando tiene oportunidad, aunque también con grave decepción, de intentar aplicar algo de su saber al gobierno de Sicilia. Allí vuelve a encontrar el carácter inevitable y esencial del pensamiento político. Pero no se puede desprender de la filosofía, y la filosofía incluye la problemática de la pedagogía, que Platón incluye en su teoría de la ignorancia.

Y la pedagogía es un problema político. Por donde se tome, pues, la obra de Platón, no se puede desprender del problema político.

La poesía y la filosofía

Los grandes temas que en Platón entran en una relación necesaria con la filosofía —en una relación de necesidad interna diríamos hoy— son temas que él trata con grandes oscilaciones, y por ello hay que verlos con mucho cuidado. Para que tengan una idea de esas oscilaciones, les voy a mostrar la relación que establece Platón entre la poesía y la filosofía. En algunos diálogos Platón establece una contraposición radical entre la poesía y la filosofía, de manera similar a como lo hace con la política. Y en estos casos es tan adverso a la poesía, como aquí a la política. El poeta aparece como una figura ridícula cuando trata de pensar, tanto como es ridículo el filósofo cuando trata de entrar en la asamblea y en el juicio a defender su causa.

En *Ión, o sobre la "Ilíada"*, por ejemplo, la poesía es tratada en una forma tan peyorativa como la política en *Teeteto*. Sócrates se encuentra con Ión que acaba de ganar un concurso de poesía, y por medio de preguntas inquisitivas e irónicas a su manera, comienza a tratar de desmontar la posición del poeta. Los poetas son aquellos que hablan muy frecuentemente de la guerra (describen campañas militares, sitios a ciudades, como Homero, por ejemplo), de las enfermedades, etc. Y sigue así, con una y otra pregunta, hasta llegar a la conclusión de que los poetas son aquellos que hablan bellamente de las cosas que ellos no saben y que nadie llamaría para que hicieran. Y la poesía va quedando cada vez más degradada.

Esta es una imagen de la poesía. Pero también ocurre lo contrario y este es un fenómeno típico en Platón, es una parte de su estilo de pensador. Cuando en una discusión filosófica se llega a un impasse grave, a una situación sin salida, entonces se produce el extraño fenómeno de que los filósofos, que se habían opuesto al poeta por sus modos —por ejemplo, el poeta tiende a emocionar, el filósofo sólo a probar por su conocimiento del tema— apelan a los poetas. Esta situación se presenta una y otra vez en los *Diálogos* de Platón. En *Menón*, por ejemplo, Sócrates y Menón discuten sobre cómo puede buscarse la verdad, y llegan a una cierta dificultad que se puede exponer así, resumiendo brevemente: si nosotros conocemos una cosa, ya no podemos buscarla, porque la conocemos (nadie se va a poner a buscar lo que ya

tiene); pero si no la conocemos tampoco la podemos buscar porque cómo sabemos qué tenemos que buscar si precisamente no la conocemos; y si por casualidad la encontramos: ¿cómo podríamos saber que es lo que buscábamos, puesto que no la conocíamos? De esta manera ni conociéndola ni desconociéndola se puede buscar y, en resumidas cuentas, no se puede buscar nada. En ese momento, como en muchos otros, Sócrates corta y dice: apelemos a los poetas y veamos qué nos dicen.

Y cuando en *Cratilo* Platón estudia el lenguaje, llega a un impasse famoso, que está tan bien planteado que la cultura se demoró cosa de dos mil cuatrocientos años para salir de él. Y también apela a los poetas. El impasse que menciono puede resumirse así: se trata de saber cuál es el origen de los nombres, como ellos decían; y entonces hay uno que sostiene que los nombres han sido escogidos porque tienen una relación con aquello a lo cual denominan: existiría una relación necesaria entre el sonido y el sentido o, como dirían ahora, entre el significante y el significado. Pero si observamos la diferencia de idiomas, encontramos que los sonidos más diferentes designan las mismas cosas, y este hecho no parece reforzar en absoluto esa tesis; la impresión que da es la contraria, es decir, que los nombres de las cosas son completamente convencionales: el sonido "mesa", no tiene nada que ver con el sentido; el idioma es fruto de una convención, a la que hoy en día se hace referencia con la idea de la arbitrariedad del signo. Y así se llega a un impasse, pues no se puede saber de dónde procede, ni la afinidad natural de la palabra y la cosa, ni la convención artificial. Y, de nuevo, se apela a los poetas, para ver qué dicen, y esto sucede una y otra vez.

Los poetas también quedan en cierto modo recuperados filosóficamente, cuando Platón dice que los poetas son aquellos que conocen la verdad aunque no saben que la conocen. No es, pues, muy fácil moverse en el pensamiento de Platón con una serie de citas aisladas. Es necesario ver el juego de los temas y eso ocurre básicamente con los temas esenciales, es decir, aquellos que están en relación necesaria con su filosofía.

La experiencia como criterio de verdad

El rodeo por la política que da Platón en *Teeteto* es utilizado enseguida para introducir una nueva forma de argumentación en la discusión con Protágoras. Volvamos, entonces, al texto y

veamos qué nos ofrece de nuevo con esta forma de argumentación. La política es una práctica y, como tal, la opinión política, implícita o explícitamente, se remite a un resultado futuro. Como la tesis de Protágoras es que toda opinión es verdadera, Sócrates se interroga entonces qué pasa con esa tesis cuando se trata de una opinión remitida al futuro. Dicha opinión, en este caso: ¿es justa? ¿es verdadera?

Como ya hemos mostrado, la pedagogía para Protágoras es la manera de hacer verosímil lo que es conveniente. Sabemos que es lo conveniente, lo bueno, lo agradable, lo justo; de lo que se trata es de hacerlo verosímil. El orden de la afirmación de los valores, es decir, de una valoración, se pone por delante del orden de la verdad. Naturalmente, no se trata de un chiste de Platón: la pedagogía realmente tiene mucho de eso.

En el desarrollo de la argumentación se presenta un momento muy curioso ya que parecería que con la introducción del futuro nos vemos llevados al criterio de la práctica y, en cierto modo, de vuelta al criterio de la experiencia, sólo que esta vez temporalizada. La opinión sobre el futuro parecería quedar resuelta por el resultado del acontecimiento futuro[52].

La crítica de la política se llevó a cabo anteriormente, en *Gorgias*, en gran parte con este criterio. Platón allí es extraordinariamente duro con los políticos griegos, incluso con los más prestigiosos, con los considerados como los mejores gobernantes de Atenas como, por ejemplo, Pericles. Si Pericles se proponía con sus leyes y sus medidas hacer mejores a los atenienses, después de Pericles: ¿los atenienses son mejores de lo que eran

52. "Sócrates. —Y yo creo que todos nos pondríamos mejor de acuerdo respecto a estas cuestiones si nuestra pregunta abarcase la forma entera de eso que consideramos ventajoso. Pero esa forma refiérase también al tiempo futuro. Porque, cuando nos proponemos dar leyes, lo hacemos pensando en su beneficio para el porvenir. Decimos bien, por ello, al afirmar que se trata de algo 'futuro'. / Teodoro. —Sin duda alguna. / Sócrates. —Ya sabes, pues, qué es lo que deberíamos inquirir de Protágoras y de todos aquellos que le siguen: 'El hombre es medida de todas las cosas', según tú dices, Protágoras; lo será de lo blanco, de lo pesado, de lo ligero y, sin excepción, de todo lo que con esto tenga parecido. Porque, en efecto, tiene en sí mismo el criterio de todas estas cosas y, tal como las experimenta, así las da por ciertas y, naturalmente, las estima para sí verdaderas y reales. ¿O no es eso? / Teodoro. —Así es. / Sócrates. —¿Y qué diremos de la cosas futuras, Protágoras? ¿Tendrá también el hombre el criterio de ellas y habrán de ocurrir tal cual las piensa él mismo? ...". *Teeteto, o de la ciencia*, 177 c / 179 a p. 917.

antes? Sócrates piensa que no. Entonces, queda descartada la obra de Pericles. Y así sucede con muchos otros.

En el momento de la argumentación en que Sócrates introduce la pregunta sobre si nuestra opinión sobre el futuro es necesariamente cierta, el giro es naturalmente muy malicioso, casi una burla. Si la opinión sobre el futuro fuera necesariamente cierta, habría tantos futuros como opiniones. Pero lo interesante de considerar con mucho detenimiento, aunque nos demoremos en estos puntos sobre los que tendremos que volver una y otra vez, es que Platón no toma la vía de la demostración por el resultado cuando parece que la ha encontrado. Si la práctica, la experiencia, los hechos, el resultado, demuestra que lo que estábamos pensando era cierto o falso parecería, pues, que nos encontramos ante la perspectiva de una fundación de la ciencia por una vía experimental. Y lo interesante es ver que Platón, como después de él tantos otros, rechaza esa vía.

La opinión o la ideología, y la experiencia

La polémica sobre el empirismo así formulada se inicia en la antigüedad y vuelve una y otra vez en la historia de la filosofía con nuevas y nuevas versiones. Una de las formulaciones más decisivas —tal vez la más decisiva— la encontramos en Kant. La crítica del empirismo hecha por Kant marca un momento tan importante en el desarrollo de la filosofía, que después de Kant una formulación del conocimiento que no tenga en cuenta sus críticas al empirismo, ya no es pensable como inscrita en la historia de la filosofía sino que debe ser considerada como una ingenuidad cualquiera. Las formulaciones lógicas de Marx sobre las condiciones de la demostración de sus tesis, por ejemplo, son impensables sin Kant, radicalmente impensables, como ya veremos.

Si decimos, en términos platónicos, que de una opinión no se sale por ninguna experiencia —o en términos modernos de una ideología— queremos decir que la opinión es un estado de llenura absoluta, y que la ignorancia es un conjunto de opiniones en que tenemos una confianza loca. Sobre cualquier resultado podemos tener a disposición una interpretación en el terreno de la opinión, y la experiencia no nos hace pasar del terreno de la opinión al terreno de la verdad o, dicho en términos actuales, la

ideología contiene las posibilidades de interpretación de cualquier resultado.

Podemos desarrollar algunos ejemplos en términos modernos, pero podemos seguir también algunos de los ejemplos de Platón que son muy conocidos. Una y otra vez esta discusión se vuelve a plantear (Descartes, Kant, Marx, etc.), de manera que podemos demorarnos en este punto, para que por lo menos queden claras las primeras inquietudes contra una posición empírica.

Se puede decir, por ejemplo que si en una sociedad rige una ideología mágica, de ella no se va a salir porque ocurran determinados acontecimientos. El chamán organiza la danza para aliviar a un miembro de la tribu que se encuentra enfermo porque está poseído por el espíritu del sapo, y después de la danza es posible que el individuo se alivie o se muera, como siempre ocurre cuando alguien está enfermo. Si el individuo se cura el chamán queda convencido de la eficacia de su danza, y si se muere queda convencido de que el espíritu del sapo era más poderoso que su conjuro. Pero en ninguno de los dos casos queda convencido de que su interpretación fuera falsa. El resultado no le enseña nada sobre el conjunto de su interpretación. Las tribus que no han sufrido una transformación social —por ejemplo en Melanesia— se pueden perfectamente quedar tres mil años experimentando con su magia sin ponerla en cuestión por el fracaso de sus resultados. La ideología tiene muchos caminos para reservarse la interpretación de cualquier resultado.

En África existe una tribu que considera que sus flechas son mortales porque las han consagrado en una ceremonia mágica. Cuando alcanzan con ellas un animal y el animal muere, consideran que la ceremonia fue efectiva, pero si el animal no muere consideran que a esa flecha no se le untó veneno de la culebra adecuada (porque además de la ceremonia, le echan veneno de culebras a las flechas). La ceremonia no queda en cuestión, sino la culebra. Y no hay que remontarse al fondo del África. Cuando una señora tiene un niño enfermo, y le pone una vela a la Virgen para que se lo alivie, no por eso deja de llamar al médico. Si el niño se alivia agradece a la Virgen el milagro, pero si se muere considera que el médico que lo atendió no era bueno. El asunto no es tan africano, como pueden ver.

Y, en efecto, no podemos asumir una interpretación progresista del desarrollo de la ciencia como un conjunto de observaciones o de encuentros afortunados. Algunos acontecimientos

se fueron clasificando, algunas ideas equivocadas se fueron descartando porque en la práctica no eran muy eficaces, y así se llegó finalmente, por una escalera de pequeños progresos, de la magia a la ciencia. Esta es la historia de la ciencia que hace el empirismo. Nosotros nunca nos encontramos ante la realidad como tal, ante lo objetivo en sí; siempre nos encontramos ante interpretaciones de la realidad. Nunca nos encontramos ante "el hecho que demuestra": ¿Cuál hecho?, decía Nietzsche; no hay tales hechos, no hay más que interpretaciones de los hechos.

Si dos médicos discuten sobre las posibilidades que el enfermo tiene de pasar de tal día o de aliviarse, y el individuo muere a los ocho días, no queda resuelta por eso la discusión; se pudo haber muerto de otra cosa que no tenía nada que ver con lo que pensaba el médico que creía que se iba a aliviar. Es necesario demostrar que la muerte sí ocurrió a causa del mal que lo aquejaba. Siempre es necesario que haya una hipótesis, sobre la base de un saber existente. Y cualquier opinión no puede ser considerada una hipótesis y esperar a ver qué pasa en la realidad. Si una hipótesis no está fundada en algo no demuestra nada.

Podemos tomar un sinnúmero de ejemplos. Si un individuo dice que está seguro de que en determinado planeta hay hombres porque hay océanos y piedras, y donde hay océanos y piedras hay hombres, esa hipótesis no garantiza nada. Pasado mañana se puede llegar allí y encontrar que hay océanos y piedras y no hay hombres. El resultado no demuestra nada de lo que el tipo dice; lo que él establecía era una relación necesaria y se ha encontrado una relación sin que se demuestre su necesidad, que es lo único que pertenece al orden de la verdad y en que puede fundarse la ciencia. Como dirá Platón un poco más adelante, ese individuo no tenía la verdad, tenía una opinión que coincidía con la verdad, que es diferente.

La verdad no se puede desligar de un proceso de demostración. En cualquier caso es necesario examinar las premisas de la hipótesis. La construcción de una hipótesis no puede basarse en una imaginación cualquiera como sostener por ejemplo que en "el centro de la tierra hay una bola de mermelada de mora". La hipótesis no puede despojarse de su responsabilidad y esperar que el resultado determine si era cierta o falsa. La hipótesis ya puede ser aberrante en sí misma antes de cualquier resultado. Lo que atrae del empirismo es la ausencia de responsabilidad frente a la necesidad de interpretar. Simplemente se afirma que algo es corroborado por la experiencia.

Max Weber cuenta que los hindúes habían descubierto hace dos mil años la vacuna contra la viruela. Como consideraban que las vacas eran animales sagrados —aún ocurre así, la experiencia no los ha sacado de esa idea— las contagiaban exponiendo la ubre a la enfermedad; esperaban a que el animal sanara un poco de la inflamación provocada y, cuando ya estaba mejorando, se untaban alguna secreción. El resultado es que quienes lo hacían no eran víctimas de la enfermedad. Este ritual lo repetían una y otra vez, durante largos períodos, y con él se demostraba en la práctica... que las vacas eran sagradas, protectoras contra un mal que afectaba a quien no estaba bajo la protección del animal. Como se ve, la experiencia no era el factor probatorio.

La prueba por la experiencia es dudosa, por la sencilla razón de que no se puede establecer una verdad sino en el orden de la necesidad, y en el orden de la necesidad no se puede ahorrar la lógica por medio de acontecimientos y hechos. Por todo lo anterior, Platón no cree haber tocado tierra firme cuando argumenta a Protágoras con el futuro, porque la ciencia pertenece a un orden que es el orden de la necesidad, y exige una causalidad y premisas —como dirá Kant— que no se pueden encontrar en la experiencia, porque son universales, y en tal sentido son el criterio para el examen de cualquier experiencia. Platón tiene presente, naturalmente, porque le es muy cercano, el problema de la geometría, es decir, la imagen de un tipo de demostración que no se basa en una experiencia y que no puede ser apoyado ni refutado por ningún experimento. Cuando se describe el problema de la relación necesaria entre la hipotenusa y los catetos, en el teorema de Pitágoras, ninguna medida, por muy fina que sea, puede demostrarlo.

Si nosotros no creemos que una proposición debe incluir el sistema de su propia demostración, sino que nos remitimos a un acontecimiento o a la experiencia, damos un paso muy peligroso, como el que da Trotsky —por ejemplo— cuando dice que la teoría de *El Capital* había quedado demostrada por el desarrollo de las fuerzas productivas en la Unión Soviética en 1936. Lógicamente, habría dicho igualmente que había quedado refutada si hubiera fallado el desarrollo de esa producción. De mantener una coherencia lógica habría tenido que llegar a esta conclusión. De lo contrario se trataría de un empirismo muy curioso que gana en cualquier caso: si es cara gano yo y si es sello pierde usted. El empirismo más cómodo propondría entonces exami-

nar la experiencia. Si el asunto fracasa no queda demostrado que la hipótesis es falsa, pero si triunfa queda demostrado que es cierta. El hecho es que si *El Capital* no logra demostrar en su propio texto las tesis que allí se sostienen, la producción de carbón en la Unión Soviética no puede ayudar para nada, como tampoco el fracaso de la producción de acero en la China, podría refutar el texto.

Platón no se precipita, pues, cuando se enfrenta a la argumentación sobre la opinión del futuro, y más bien opta por desarrollar el asunto en una dirección completamente nueva, muy próxima a la posibilidad de fundar la ciencia. En todo el desarrollo de sus tesis, como les he dicho, no cree haber encontrado finalmente tierra firme. No se rige por ese empirismo fácil, que se acomoda a las circunstancias, porque entonces no se requeriría la lógica sino, simplemente, esperar a ver qué pasa. Este es un problema que nos encontramos muchas veces y por eso me demoro en plantearlo desde ahora. Galileo, que es el fundador de la teoría de la experimentación como tal, también se encontró con este problema, y también se remitió explícitamente a Platón, por otra parte con gran aprobación.

Voy a dejar de lado algunas de las nuevas argumentaciones sobre Protágoras que trae Platón, y que en cierto modo desarrollan las anteriores, porque ya están incluidas en los comentarios hechos hasta ahora. Por lo demás, desde el punto de vista que nos interesa, la posibilidad de fundar una teoría de la ciencia, no aportan algo nuevo.

LECCIÓN SIETE

Conferencia del 28 de marzo de 1976

La verdad como discurso

Hemos visto en las lecciones anteriores que Platón se detiene a hacer un estudio de la oposición entre el político y el filósofo como uno de los elementos de la refutación de Protágoras, quien finalmente había propuesto su teoría como una teoría moralizante: la verdad no es más que la verosimilitud; si sabemos lo que es bueno sólo se trata de hacerlo verosímil. Vimos también los nuevos desarrollos que toma la refutación de Protágoras en el texto. Después de que la refutación está terminada, habíamos quedado en que es necesario aceptar que existen opiniones verdaderas y opiniones falsas.

Platón va a hacer ahora un trabajo diferente. Trata de mostrar que el problema de la verdad no se sitúa en el conocimiento o en la opinión sobre la cosa, en la impresión, en la experiencia o en la sensación, sino en el discurso, en el razonamiento. El elemento de la verdad y del error es el discurso[53]. Esta tesis es uno de los puntos más importantes de la doctrina de Platón.

El punto fundamental aquí señalado reside, pues, en que el criterio de verdad de la ciencia no consiste ciertamente en la sensación o en la experiencia sino en el razonamiento sobre la experiencia[54]. Encontramos aquí de nuevo un llamado a la lógica. El razonamiento puede ser falso en sí mismo, contradictorio, inco-

53. La palabra elemento es usada en el sentido que le da Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*: "La filosofía existe esencialmente en el elemento de la universalidad...". Ver *La phénoménologie de l'esprit*, Traducción de Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1977, Nota 1.

54. "Sócrates. —¿Crees tú capaz de llegar a la verdad al que no acierta a vislumbrar el ser? / Teeteto. —De ningún modo. / Sócrates. —¿Diremos además del que no alcanza la verdad que tampoco posee la ciencia? / Teeteto. —¿Y cómo podría poseerla, Sócrates? / Sócrates. —Ciertamente, la ciencia no descansa en las impresiones sino en el razonamiento efectivo sobre ellas. Usando de este razonamiento, según parece, pueden alcanzarse el ser y la verdad, pero resultaría imposible por cualquier otro medio". *Teeteto, o de la ciencia*, 186 a/ 187 b p. 923.

herente, no necesario, independientemente de que las impresiones sobre las cuales se ejerce sean alucinaciones o percepciones efectivas. Platón sale, pues, del problema de la discusión con Protágoras, de una manera mucho más radical de lo que parece. No opone en este texto el empirismo al idealismo, como lo hace con la teoría de las ideas, que elabora después y que abandona también más adelante en otra época de su pensamiento. Lo que aquí opone al empirismo es la tesis de que la verdad habita en el elemento del concepto, del discurso, del razonamiento o, como dice Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, "el elemento de la verdad es el concepto"[55].

Platón define el pensamiento en *Teeteto* como un discurso, de manera similar a como lo hace en el *Sofista* en forma un poco más elaborada[56]. Es difícil captar al comienzo el alcance de esta tesis. Si el pensamiento es un discurso, eso significa que el pensamiento se da en el lenguaje y no antes del lenguaje, es decir, que no hay ningún pensamiento silencioso, intuitivo, inmediato, místico, callado, que después se traduzca en palabras. El pensamiento se da en el elemento del lenguaje y por lo tanto, es social, ya que el lenguaje es lo social por excelencia. Esta tesis significa el abandono de toda esperanza en un acceso a la verdad diferente al razonamiento y al discurso, a través de una experiencia privilegiada, mística, amorosa, erótica o de cualquier otro orden por fuera del discurso (hipnótica, narcótica, etc.). Aquí nos encontramos con una tesis esencial de la filosofía de Platón que probablemente señala el núcleo de su pensamiento. Por esta razón me voy a detener un poco en su discusión.

Platón se mueve entre dos tesis, que parecen opuestas, y la tensión interna de su pensamiento podría describirse como la

55. Hegel, *Op. cit*, Prólogo.

56. "Sócrates. —Para mí el pensar es una especie de discurso que desarrolla el alma en sí misma acerca de las cosas que examina. Te doy a conocer esta opinión mía como si fueses un hombre ignorante. Así se me aparece el alma en el acto de pensar; esto y no otra cosa es el diálogo o las preguntas y respuestas que el alma se dirige a sí misma, unas veces afirmando y otras negando. Mas cuando ha encontrado una explicación precisa, bien porque haya usado de un razonamiento lento, bien porque haya procedido con toda rapidez, entonces mantiene tajante su afirmación y aleja de sí la incertidumbre, alcanzando así eso que nosotros llamamos opinión. Entiéndase, pues, que el acto de opinar es para mi como un discurso, y la opinión, ese mismo discurso que se expresa, no ante otro y de manera oral, sino en silencio y ante sí mismo. ¿Coincides conmigo?". *Teeteto, o de la ciencia,* 189 d p. 926.

tensión entre estas dos tesis. Por una parte una exigencia racionalista máxima, tal como se presenta aquí, según la cual el pensamiento está en el discurso y no se puede acceder a él sino por el discurso o, si ustedes quieren, por el razonamiento, por la demostración. Por otra parte, en la tesis de que la verdad se descubre en una experiencia privilegiada que puede ser el amor —la mayor parte de las veces— el sueño —como ya veremos— o la locura, a la que Platón da una gran importancia como lo hacen en general los griegos[57]. Pero lo más general es que sea el amor donde se encuentre la verdad. Prácticamente toda la obra de Platón se desarrolla en la elaboración de estas dos tesis. Vamos a ver ahora cómo las combina o cómo, a veces, las coloca en la misma dirección. Los diálogos en los cuales afirma fundamentalmente la primera tesis, son *El Sofista* y *Teeteto*. Vamos a ver primero algunas implicaciones de esta tesis.

Una implicación que han sacado luego los racionalistas, es que la verdad no puede ser nunca dada por una experiencia, por una impresión, por una sensación, por cualquier vivencia. La noción misma de verdad directa, verdad dada o, como dicen otros, evidencia inmediata, es una noción aberrante. Nietzsche decía, por ejemplo, discutiendo con Descartes (no con Platón), que la evidencia inmediata es una contradicción en los términos. En contraposición se afirma que la verdad tiene que ser lograda por medio de un trabajo; en otras palabras, si algo llega a sernos evidente es por medio de una demostración, en la lógica de un discurso. Esta es pues una consecuencia de esta tesis.

La fuente del error

Platón supone, además, que la verdad se genera en el diálogo y, en último caso, en el diálogo consigo mismo. Esta tesis significa también, entonces —como les decía antes— que la verdad es un efecto del discurso; no se puede poner el pensamiento como un estado anterior al lenguaje, como un pensamiento silencioso o íntimo para el cual el lenguaje sirve solamente como vehículo en la comunicación, en la expresión. El lenguaje no se puede considerar como un medio de comunicación o —digá-

57. Sería imposible —dice Platón— enumerar todo lo que los griegos debemos a la locura, la deuda que tenemos con la locura y todas las ventajas que la locura nos ha dado. (Nota sobre la base de una observación del autor).

moslo más burdamente— como un "medio de transporte", para "transportar pensamientos", sino como la fábrica misma del pensamiento, aquello en lo que se produce el pensamiento. Pero después de que Platón hace esta formulación llega a inquietarse por el problema de que, aunque creamos haber demostrado una tesis, la opinión puede ser falsa o cierta. Y entonces se hace esta otra pregunta: ¿Cómo se produce la opinión falsa? Este es un problema bastante complejo. Voy a resumir la idea, no para que veamos todas las dificultades que plantea el texto, sino la tesis principal.

Podemos decir, para simplificar, que nos encontramos ante una disyuntiva: una cosa se sabe o no se sabe. Platón conoce que hay también otras posibilidades, que una cosa se está aprendiendo o una cosa se está olvidando, pero no va a tener en cuenta por ahora estos problemas —él mismo lo dice— sino que va a trabajar con una polarización máxima: se sabe o no se sabe.

Si nosotros trabajamos con esa oposición, una cosa se sabe o no se sabe, nos encontramos en una dificultad grande para ubicar la fuente del error o, como dice él, la solución al interrogante de cómo se genera la opinión falsa. El problema se puede formular así: ¿una opinión falsa se puede producir cuando nosotros confundimos algo que conocemos con algo que no conocemos? Entonces diría Platón: pero, ¿cómo es posible?, algo que conocemos no lo podemos confundir con algo que no conocemos, porque confundirlo es desconocerlo; entonces no era algo que conocíamos. Pero entonces: ¿cómo se produce la opinión falsa? Por ejemplo: ¿una cosa que no conocemos la confundimos con algo que conocemos? Aquí la dificultad es la misma porque ¿cómo podemos confundirla con algo que conocemos? Si la conocemos no podemos desconocerla, y confundirla con una desconocida es desconocerla. O también ¿podemos entonces confundir una cosa que conocemos con otra que también conocemos? Peor porque sería desconocerlas ambas, y entonces no podemos decir que las conocemos. Entonces, ¿cómo se produce la opinión falsa, de dónde salen las opiniones falsas?

Existe, pues, y esto es lo que quiero que se den cuenta, el problema de encontrar la fuente del error. Si planteamos el problema en la fórmula más simplista, o se sabe, o no se sabe, no se ve claramente de donde resulta el error. La formulación que Platón expone luego sobre este punto, en *El Sofista* sobre todo, es que la fuente del error no está en el objeto. Por ejemplo, Teeteto dice

que conoce a Sócrates, y puede ver a un individuo que se le parece y tomarlo por Sócrates si lo ve de lejos. La fuente del error, entonces, es que toma lo que no conoce por lo que conoce y estaría en el objeto. Y da muchos otros ejemplos eventuales de ese tipo, pero no para confirmarlos. La fuente del error está en lo que nosotros no sabemos; se refiere a nuestro propio conocer. Como ya lo había dicho en *El Sofista* la ignorancia consiste básicamente en creer que sabemos lo que no sabemos. La ignorancia no es un estado de desinformación sino un desenfoque sobre nuestro saber. Se refiere, pues, al saber mismo. La ignorancia consiste en tomar por un saber lo que no es un saber y no tanto, como parece, en tomar una cosa por otra. Y aparece entonces un problema que Platón se había planteado en *Menón,* y que está en casi toda su obra, especialmente en la de la madurez y en la de la vejez. Vamos a seguir entonces su desarrollo.

El saber, el amor y la reminiscencia

Cuando a partir de *Menón* Platón pone por delante el tema de la verdad, se plantea un problema mayor, en el que nos tendremos que detener muchísimo, como es el problema de la relación del conocimiento con el pasado. Esta relación se establece allí a partir de la siguiente reflexión, que ya mencioné pero que vuelvo a recordar, y que se puede resumir así: Sócrates le había mostrado a Menón que aquello que creemos saber (siguiendo la pareja de lo que sabemos y lo que no sabemos) es algo que no podemos buscar, porque lo sabemos. ¿Cómo podríamos buscarlo, si partimos de la base de que ya lo sabemos? Sólo se puede buscar lo que no está ahí, lo que no tenemos, lo que está ausente —digámoslo así— lo que no está a nuestro alcance porque no hemos accedido de antemano a ello. Esta formulación Platón la desarrolla de manera muy inteligente ya que llega incluso a indicar que el exceso de respuestas que tenemos para los problemas es lo que nos impide plantearnos las preguntas porque creemos saber la respuesta. Y Menón le responde con la tesis contraria. Si hay algo que no sabemos, tampoco podríamos buscarlo; en primer lugar, porque no sabríamos qué buscar si no lo sabemos; en segundo lugar, porque si por casualidad lo encontramos: ¿cómo podríamos saber qué era lo que buscábamos, si no lo conocemos? y ¿cómo podríamos reconocer que lo hemos encontrado, si no lo conocemos?

Estamos pues frente a un problema mayor. Hay dos imposibilidades de buscar: la una es conocer algo, (es imposible buscar lo que se conoce); la otra es desconocer algo, y entonces es imposible buscarlo porque si se desconoce tampoco se puede buscar. Entonces, no se puede buscar en ningún caso: si se conoce o si se desconoce. El término nuevo que aparece en este contexto tan curioso es el de reconocer. ¿Cómo podríamos reconocerlo? El reconocimiento parece que sólo se puede ejercer sobre algo que en alguna época se había conocido, por eso se trata de un reconocer. Algo que, por ejemplo, se había olvidado, dejado de lado, desconocido habiéndolo conocido y que ahora se va a reconocer.

La tesis principal de Platón en muchos de sus diálogos es que el conocimiento es reconocimiento, recuerdo, dicen a veces, o reminiscencia, dicen más frecuentemente. Es la misma tesis de Freud, como podemos ver en su ensayo "La Negación"[58]. Observemos por el momento que con este tipo de argumentación nos encontramos ante una necesidad que es muy propia de nuestro tiempo. Platón prácticamente no nos resulta legible sin un paralelo con Freud. La teoría de la reminiscencia, que es la que comienza a surgir ya en *Menón*, no nos es comprensible sino en una lectura en paralelo con Freud. Estos dos pensadores son los que, en la historia del conocimiento, han vinculado de una manera necesaria el amor y el pensamiento. Después de Platón se desvincularon. Aristóteles, por ejemplo, ya no los reúne, ni tampoco Descartes o Kant. Necesitamos esperar algunos siglos —milenios— hasta que el amor y el pensamiento vuelvan a reunirse en un mismo problema: de Platón a Freud.

La teoría de la reminiscencia nosotros sólo la podemos abordar, pues, restableciendo el paralelo entre Platón y Freud. Algunos comentaristas actuales de Platón como Derrida, Ivon Bres, o Schuhl[59] trabajan con el paralelo Platón-Freud. Incluso los

58. Ver Freud, *Obra Completa*, Tomo III, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2884-2886.

59. Los textos a que Zuleta hace referencia son los siguientes. Derrida, Jacques, "La pharmacie de Platon", aparecido originalmente en *Tel Quel* Nos. 32 y 33 de 1968, y reproducido luego en *La dissémination*, Editions du Seuil, Paris. Bres, Yvon, *La psichologie de Platon*, Puf, Paris, 1968, y *Platon et l´oeuvre d´art*, Puf, Paris, 1952 (Existe edición española *Platón y la obra de arte*, Paidos, Buenos Aires, 1968). Schuhl, Pierre-Maxim, *L´oeuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954. (Existe edición en español *Platón*, Hachette, Buenos Aires, 1956).

"scholar" del platonismo, quienes no gustan de las "groserías" de Freud, se han visto en la obligación de asumir el paralelo. La teoría de la reminiscencia resulta prácticamente lo más interesante y lo más inquietante de la obra de Platón. Vamos a estudiar, pues, el problema de la reminiscencia, y vamos a tratar de trabajarlo tanto en Platón como en Freud.

La teoría de la reminiscencia

La teoría de la reminiscencia se nos presenta en Platón inicialmente, por ejemplo en *Menón*, en una forma más o menos mitológica. Es muy difícil para los platónicos creer que Platón realmente pensara así, y algunos racionalistas modernos platónicos —sobre todo los neokantianos— dicen que es imposible que Platón pensara eso. Sin embargo, cuando se lee un filósofo hay que buscar lo que su texto efectivamente produce y no lo que el lector quiere encontrar.

La reminiscencia es una teoría dos siglos anterior a Platón, tal vez del siglo VI a. de J., seguramente hindú, que probablemente Platón había conocido en un viaje a Egipto o a través de los pitagóricos, en los que se encontraba una teoría de la reminiscencia muy curiosa y muy interesante, ya que consideraban que el ejercicio de la memoria era la esencia del pensamiento y, al igual que Platón, creían que la memoria debía llegar hasta una época prehistórica, no rememorada. Freud piensa algo similar, pero refiriéndose a la amnesia infantil; ellos pensaban que se trataba de la otra vida. Pero, independientemente de donde la haya tomado Platón, o de cómo la haya elaborado, lo que sí es seguro es que conocía a los pitagóricos, por ejemplo a Empédocles, porque lo cita en *El Sofista*. Y Empédocles había convertido la teoría de los pitagóricos en la tesis de la repetición. De todas maneras, independientemente de donde la haya tomado, lo interesante para nosotros es cómo funciona en los textos de Platón, cuál es la economía que tiene, qué valor asume allí esa teoría. Vamos a aclarar este aspecto antes de iniciar una comparación con Freud.

La teoría de la reminiscencia se nos presenta, pues, en *Menón*, después de la discusión en la que se llega a la conclusión de que no se puede buscar la verdad si se la conoce ya, ni se la puede buscar si no se la conoce. A estas fórmulas Sócrates responde con la teoría de la reminiscencia. El problema es, dice

Sócrates, que nosotros ya hemos vivido, ya tuvimos otra vida en la cual tuvimos acceso al conocimiento, por lo tanto, lo que ahora creemos descubrir no es más que un recuerdo de lo que ya sabíamos. El conocimiento no es más que un reconocimiento, la experiencia no es más que un recuerdo, porque en otra vida ya habíamos conocido la verdad.

Desde el punto de vista lógico esta es una mala posición, naturalmente, porque se le podría responder que en la otra vida nos pasaba lo mismo: o conocíamos la verdad o no la conocíamos; si la conocíamos, no podíamos buscarla, y si no la conocíamos, tampoco; entonces, en la otra vida estábamos en la misma situación que en ésta. Y si nos dicen que en otra vida también la recordábamos con relación a otra anterior, entonces nos remiten al infinito, pero siempre con la misma problemática. De todas maneras, no se podría haber encontrado la verdad tampoco en la otra vida.

Esta teoría se expresa en muchas partes y en una forma muy curiosa. A veces Platón se refiere a la infancia en términos curiosísimos para nosotros que hemos leído a Freud. Dice, por ejemplo, que lo que hay en nosotros de apetente y de rabioso se manifiesta en la infancia: el niño es colérico desde que nace, y el nacimiento ya es un estallido de cólera; pero además de la cólera, están los apetitos, que son básicamente tres: la sexualidad, la sed y el hambre. En el niño priman los estados de apetencia y de cólera. Menciono esta idea para que no crean que es muy traído de los cabellos el asunto del paralelo con Freud. También Platón se refiere al niño. Y Freud dice que el que quiera saber lo que entiende por libido lo puede leer en *El Banquete*, ya que la libido es exactamente lo que allí Platón entiende por Eros[60]. La necesidad de este paralelo se impone pues en los textos mismos.

La teoría de la reminiscencia reaparece en *Fedro*, y allí adquiere una significación directamente erótica. Este diálogo es una de la obras más bellas de Platón, sobre la cual los estudiosos han discutido largamente acerca de cuál sería su temática central: la belleza, el amor, la retórica —es un paso adelante con relación a *Gorgias* en este sentido— o si, como en el resto de las obras, se refiere básicamente al tema de la verdad. No es necesario que entremos en esta discusión porque lo cierto es que trata todos estos temas al mismo tiempo, es decir, de las relaciones necesarias entre ellos. Voy a resumir brevemente los términos de la argumentación como aparece el problema de la reminiscencia, pero los remito a su lectura directa.

60. Sobre este tema volverá en la Lección Once.

Sócrates, quiere defender el amor, pero se encuentra con un individuo que lo está atacando —Licias— y el diálogo comienza por el ataque al amor. Licias, de manera muy pertinente, comienza a hacer una serie de objeciones al amor. Pregunta a Sócrates, por ejemplo, si cree que el enamorado es un buen juez, para juzgar acertadamente el objeto de su amor, si es un buen crítico, para saber reconocer sus defectos y sus méritos, y hacer un balance racional de ambas cosas; o si por el contrario es un pésimo juez, que exagera horriblemente las diferencias entre la persona que ama y las otras personas, que carece de lucidez sobre sus defectos y hasta los toma por méritos. Y Sócrates reconoce que, en efecto, el enamorado es un pésimo juez y un crítico lamentable.

En fin, Licias continúa trabajando en este sentido en contra del amor. Dice que lo que parece al enamorado esencial, o extraordinario, muchas veces es algo completamente trivial. Y Sócrates responde diciendo que, en efecto, muchas veces suele ocurrir así. Y Licias inquiere a Sócrates acerca de si no está de acuerdo en que una persona que en esa forma se aleja de la posibilidad de un juicio racional, que está completamente entusiasmada o deprimida, pero nunca sabe juzgar, no está, pues, en una especie de delirio. Y Sócrates reconoce que sí, que en efecto, el amor es una especie de delirio.

En estos términos se da pues la discusión sobre el amor en *Fedro*, hasta llegar a la conclusión de que el amor es un delirio. Y Sócrates, que pretende defender el amor, y probablemente lo logra, dice que sí, que efectivamente el amor es un delirio, que nadie podría negarlo. Pero esa característica no va precisamente en contra del amor. Se trata de un esguince lógico muy bello. Habría que demostrar que todo tipo de delirio es una mala cosa, y en ese caso sí podríamos estar en contra del amor. Hemos demostrado que el amor es un delirio, pero no que el delirio es una mala cosa.

Esta es la vía que toma la respuesta de Sócrates. Y alude de nuevo a la poesía, porque él cree que el poeta, en el momento en que está inspirado, también es en cierta forma un delirante; pero no se puede decir tampoco que su delirio sea una mala cosa. Y entonces elabora una disquisición sobre el delirio. Platón tenía una opinión acerca de la locura bastante diferente a la que hoy reina, y en general los griegos, no sólo Platón, tenían de la locura

una mejor idea que nosotros. Creían que el loco es un individuo del cual hay mucho que aprender. Y por eso decían que los beneficios que Grecia había recibido de la locura no se podían enumerar.

Esta apología de la locura es parecida a la que hace Freud al terminar su estudio sobre Schreber, cuando afirma no tener miedo a confesar —porque el que puede esperar no tiene nada que temer— que la teoría de Schreber sobre Dios se parece extraordinariamente a la suya sobre la libido: "El porvenir decidirá si la teoría integra más delirio del que yo quisiera o el delirio más verdad de lo que otros creen hoy posible"[61]. Entonces también le da la palabra a la locura, y en esto también se parece a Platón.

En *Fedro* Sócrates propone la idea de que el amor es un delirio, porque es una reminiscencia. Y ahí vuelve a aparecer la teoría de la reminiscencia. Lo que efectivamente ocurre es que en el amor nos encontramos con alguien que nos recuerda otra vida que tuvimos, y que nos hace volver a vivirla. Lo más interesante de esa posición consiste en que introduce una tipología del amor de carácter inequívocamente freudiano, como podemos ver enseguida.

Platón utiliza la reminiscencia, no solamente en términos generales o abstractos, sino para hacer una tipología del amor. Nosotros siempre tuvimos una vida anterior, y vivimos en un mundo distinto, en el que pertenecíamos al carro de algún dios, de Eros o de Ares, o de cualquier otro. Si por ejemplo pertenecíamos a Ares, el dios de la guerra, entonces nuestros amores serán tormentosos, llenos de violencia, de decisiones trágicas o de momentos decisorios. Si en cambio, pertenecíamos al de Venus, la diosa del amor, nuestros amores serán apacibles, tranquilos, sin discusiones de ninguna clase. El tipo de amor nos está recordando aquel cortejo al que pertenecíamos. Así como fuimos en esa época perdida u olvidada, así somos.

En el momento en el que pasamos de *Menón* a *Fedro*, nos damos cuenta de que la teoría de la reminiscencia no es solamente una teoría del saber sino una teoría del deseo. Lo extraordinariamente propio de Platón es la vinculación del saber y el deseo. Este nexo, perdido por milenios, es recuperado por Freud.

61. "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ('Dementia paranoides') autobiograficamente descrito", en *Obras Completas*, Tomo II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 1.526.

Son muchas las obras de Platón, naturalmente, con las que se podría ejemplificar esta posición, que para nosotros es un nódulo del problema en el estudio de su filosofía. Sin embargo, hay obras definitivas, como por ejemplo *El Banquete* y *La República*, en las cuales de manera curiosa no se menciona la reminiscencia, como algunos comentaristas incluso lo han observado. *El Banquete* es un estudio cabal sobre el amor como probablemente no se haya hecho ninguno, y que vamos a ver precisamente en el paralelo con Freud. Sin embargo, hay que observar que allí Platón no habla directamente de la reminiscencia, aunque las teorías sobre el amor que allí se exponen en cierto modo la contienen.

La teoría de Aristófanes, por ejemplo, postula que hubo un estadio en el cual los hombres eran de verdad tan poderosos, y no necesitaban nada, que a los dioses les daba miedo de ellos, porque eran dobles: tenían cuatro piernas, cuatro manos, etc. Y a los dioses les dio miedo de unos seres tan terriblemente completos, y por eso los separaron por medio de un corte del que quedó como huella el ombligo, como dice Platón. Y desde entonces, después de que los separaron, los hombres andan buscándose continuamente para volverse a juntar. El amor es entonces la búsqueda de un retorno; un intento de volver al estadio anterior. Hay pues una etapa que recordar, y recordarla es amar. La reminiscencia está allí presente aunque no se mencione. De tal manera, aún en los diálogos en los que Platón no habla de la reminiscencia también está implícita. Me refiero a los diálogos posteriores al período de la madurez, es decir, posteriores a *Menón*, porque es claro que en los anteriores a éste no está.

Desde el momento en que Platón encuentra la reminiscencia como problema, vuelve a aparecer continuamente, y lo hace siempre en dos direcciones: en la búsqueda de qué significa saber y de qué significa desear. Estas dos direcciones de su pensamiento a veces se presentan unidas como en *El Banquete*, aunque no lo mencione. El deseo y el deseo de saber vienen juntos y ambos tienen ocultamente algo de trasgresión; es volver a establecer algo que prohibieron unos dioses porque era demasiado bueno o peligroso: saber, pensar o desear.

Zeus partió los hombres en dos —dice Aristófanes— porque se dio cuenta de que si éstos seguían así entonces ya no habría dioses; serían iguales a ellos. El *Génesis* presenta una versión similar: si tomáis del "árbol del conocimiento del bien y del mal

seréis como dioses"[62]. También en Platón los dioses son, ante todo y por encima de todo, celosos de que los hombres vayan a ser felices, porque si eso ocurre sobran los dioses. Este problema Platón lo tenía bastante claro. El Zeus de Aristófanes es un individuo que se siente descontinuado en caso de que los hombres puedan ser felices; entonces, para ejercer sus derechos, procura que no lo sean, partiéndolos.

Pero, entonces, el amor es el intento de buscar la complementariedad de algo que alguna vez fue completo, en alguna época, en algún período, y que desde entonces, por esa injusta y divina división, se volvió incompleto. El ser incompleto que busca complementarse es el amor. Freud, naturalmente, como ustedes saben, dará versiones mucho más agudas y sutiles del mismo problema. Y ambos se encuentran con el mismo enigma de la memoria.

El problema se presenta en el momento en que nosotros establecemos la idea del reconocimiento. En otras palabras, podría decirse que lo que necesitamos esencialmente conocer no es un no sabido sino algo olvidado, o, digámoslo así de una vez por todas, algo reprimido. Freud diría que no estamos nunca en el tiempo presente, que siempre estamos en la reproducción, búsqueda, escenificación y dramatización de un texto antiguo y de un drama antiguo. Nunca nos encontramos ante tal o cual persona, tal como somos aquí y ahora, sino mediando una interpretación con base en los dramas originarios que tuvimos; no podemos mirar el mundo con ojos desnudos de pasado, como un choque directo de la realidad con la conciencia; siempre lo estamos mirando como la reproducción o reconocimiento de algo, y ese algo no es otra cosa que un drama inicial, un drama originario. Platón diría "otra vida". Pero el problema, desde el punto de vista lógico, es el mismo: nada se nos da, ni se nos ofrece en la actualidad; todo se nos aparece como una reproducción de un tiempo pasado; todo es reminiscencia, reconstrucción.

El problema de la memoria

Tanto en Platón como en Freud, y en términos muy similares, encontramos un intento por resolver el enigma de la memoria. Es muy curioso, incluso, que Freud no cite estos textos de

62. Génesis 2, 16-17 y 3, 3, 5-6.

Platón, porque es muy probable que los conociera. Pero este hecho se explicaría muy seguramente por su manía de no citar filósofos. Sócrates introduce, pues, como pueden ver, para referirse a la memoria, la metáfora de la cera[63]. Freud hace algo similar con la metáfora de un block maravilloso, que compara con una cera en la cual se imprimen huellas, se quita la película que la cubre, y se puede volver a imprimir[64]. La metáfora sigue siendo, pues, la misma.

Como ha dicho Derrida, Freud tiende una y otra vez a formular la metáfora de la memoria en la forma de la escritura: la memoria es algo en lo que se escribe. Hay algo de lo que hemos vivido que queda impreso, escrito, retenido, que se conserva no modificándose, y ese algo lo llamamos memoria, independientemente de si la pensamos como un papel en el que se escribe, una cera en la que se imprime, o cualquier otra metáfora: neuronas que conservan en forma inmodificable ciertos acontecimientos, por medio de un código y la combinación de un ácido. De todos modos, independientemente de la manera como se formule, y cualquiera que sea la metáfora que utilicemos para dar cuenta de ella, el enigma de la memoria se deriva siempre del mismo problema: ¿cómo es posible que haya algo en lo que guardamos recuerdos, impresiones, etc. sin que se llene? Queda siempre el problema de que mientras más se escribe en un papel menos se puede seguir escribiendo, o mientras más huellas se impriman en una cera, menos huellas nuevas se pueden imprimir. Pero con

63. "Sócrates. —Concédeme, para seguir mejor el razonamiento, que exista en nuestras almas una cera apta para recibir impresiones, en unos más abundantes y en otros en cantidad menor; concédeme que esta cera sea en unos más pura, en otros más impura, y en algunos todavía más dura o más blanda, o moderadamente partícipe de estos estados. / Teeteto. —Por mi parte, concedido. / Sócrates. —Afirmaremos, naturalmente, que este es un don de la madre de las Musas, Mnemosyne, ya que para esto, cuanto deseamos recordar de todo lo que hemos visto, escuchado o pensado, viene a modelarse en nosotros, como señal de anillo que imprimiésemos en nuestro ser, en esa cera que ofrecemos a las sensaciones y a los pensamientos. Lo que se imprima en nosotros, eso sí podrá ser recordado y conocido mientras persista su imagen; en cambio, lo que se borre o no logre una buena impresión, eso será olvidado y ya desconocido en adelante. / Teeteto. —Lo damos por bueno". *Teeteto, o de la ciencia* 191 a/ 192 b p. 927.

64. Ver Freud, Sigmund, "El 'block' maravilloso, en *Obra Completa*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2808-2811. Sobre este tema también puede consultarse el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*.

la memoria no ocurre eso. Mientras uno más aprende cosas, más fácil le queda aprender otras.

Pero el problema de la memoria es que nosotros no podemos encontrarle una metáfora pasiva. Freud no pensaba que la memoria fuera fuerza o repetición de la huella. Lo más impresionante y continuo en nuestros orígenes es, precisamente, lo olvidado, la amnesia infantil. Y se ha olvidado, no porque no haya sido importante, o porque haya sido pasajero y efímero, como un rostro que va por la calle, sino al contrario, porque fue constitutivo de lo que somos, y por eso precisamente es por lo que se olvida. Freud produjo una primera teoría de la memoria como actividad, y no como reserva. Olvidamos lo que no es compatible con la estructura de nuestra conciencia; no propiamente lo que se ha desdibujado, cambiado o emborronado. Lo esencial es lo que olvidamos; aquello que no sólo no es secundario sino, por el contrario, constitutivo de lo que somos. La memoria en Freud se vuelve activa; es una actividad y no un residuo, un resto, una huella o una impresión. Entonces nos encontramos ante dos posiciones sobre el problema de la memoria.

El análisis del saber, en Platón, introduce como una necesidad el análisis de la memoria. Pero el de Freud también. Ya veremos más en detalle, cuando estudiemos *La negación*[65], que Freud formula directamente la idea de que conocer es reconocer, como Platón, pero sin citarlo. Por ello el análisis de la posición de Platón sobre la memoria y su relación con el saber, con la búsqueda, con el conocimiento y con el deseo, ya no lo podemos hacer sin extender el paralelo con Freud y, por lo tanto, vamos a enfrentar este problema. La próxima vez veremos más en detalle el problema de la memoria en Platón y en Freud.

65. El estudio del ensayo de Freud "La negación" hacía parte del proyecto del curso de *Lógica y crítica* que aquí presentamos. Por ello Zuleta alude a este tema, como ya lo ha hecho antes. No obstante el curso no llegó hasta allí.

LECCIÓN OCHO

Conferencia del 1º de abril de 1976

La memoria y la escritura

Hemos visto, pues, que Platón introduce una teoría de la memoria, como momento necesario para exponer la posibilidad del error, para poder encontrar la clave de la formación de la opinión falsa, para decirlo en sus propios términos. Hemos visto también la teoría de la reminiscencia en algunos de los diálogos. La reminiscencia, es decir, la idea de una experiencia anterior olvidada, resulta ser una hipótesis necesaria en una teoría del amor y en una teoría del conocimiento.

En *Teeteto*, Platón nos presenta la famosa metáfora de la cera y la emplea en diversos sentidos incluso, como veremos enseguida, para intentar una tipología de la memoria, así como había empleado la reminiscencia para elaborar una tipología del amor, según vimos en el caso de *Fedro*. La metáfora de la memoria como "cera del alma", o "corazón del hombre" —como decía ya, por otra parte, Homero, citado por el mismo Platón— y en la que se introduce una escritura primordial, es una metáfora que insiste en la filosofía occidental y se encuentra una y otra vez desde Platón hasta hoy, hasta su último avatar en Freud con su metáfora de un block maravilloso.

Las consideraciones de Platón sobre los tipos de memoria y sobre los tipos de escritura —una escritura auténtica, una escritura inauténtica— constituyen un problema bastante complejo. Donde me parece que está mejor expuesto este problema es en un pasaje de *Fedro* sobre la escritura, que es uno de los textos más notables de Platón. Se trata del mito, inventado por Sócrates, del descubrimiento de la escritura y de su significación, matizado con una rápida observación socrática sobre su relación con la memoria[66].

66. "Sócrates. —He oído contar, pues, que en Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquél cuya ave sagrada es la que llaman Ibis, y que el nombre del dios mismo era Theuth. Éste fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, a más del juego de damas y de los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey en todo

el Egipto Thamus, cuya corte está en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo nombre es Ammón, y Theuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que su inventor las explicaba, según le parecía que lo que decía estaba bien o mal, lo censuraba o lo elogiaba. Así fueron muchas, según se dice, las observaciones que, en ambos sentidos, hizo Thamus a Theuth sobre cada una de las artes, y sería muy largo exponerlas. Pero cuando llegó a los caracteres de la escritura: 'Este conocimiento, ¡oh, rey! —dijo Theuth—, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto'. Pero el rey respondió: '¡Oh, ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprenden el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el elíxir de la memoria, sino el de la rememoración, lo que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque, una vez que hayas hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas, no entendiendo nada en la mayoría de los casos, y su compañía será difícil de soportar, porque se habrán convertido en sabios en su propia opinión, en lugar de sabios'. / Fedro. —¡Qué fácilmente, Sócrates, compones fábulas egipcias o de cualquier país que se te antoje! / Sócrates. —Era una tradición, querido, del santuario de Zeus en Dodona, que de una encina salieron las primeras revelaciones proféticas. En efecto, a los hombres de aquellos tiempos, que no eran sabios como nosotros los modernos, les bastaba, debido a su ingenuidad, con oír a una encina o una roca, a condición de que dijeran la verdad. Para ti, en cambio, probablemente hace una diferencia quién es el que lo dice, y de qué país, porque no examinas únicamente si es así o de otra manera. / Fedro. —Tienes razón al reprenderme, y me parece que, por lo que se refiere a los caracteres de la escritura, el tebano estaba en lo cierto. / Sócrates. —Por consiguiente, el que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura y el que, recíprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo, y en realidad desconoce la predicción de Ammón, creyendo que los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquello sobre lo que versa lo escrito. / Fedro. —Muy exacto. / Sócrates. —Lo terrible, en cierto modo, de la escritura, Fedro, es el verdadero parecido que tiene con la pintura; en efecto, las producciones de ésta se presentan como seres vivos, pero si les preguntas algo mantienen el más solemne silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensaran, pero si les interrogas sobre algo de lo que dicen, con la intención de aprender, dan a entender siempre una sola cosa y siempre la misma. Por otra parte, una vez que han sido escritos, los discursos circulan todos por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a quienes nada interesan, y no saben a quienes deben dirigirse y a quienes no. Y cuando los maltratan o los insultan injustamente tienen siempre necesidad del auxilio de su padre, porque ellos solos no son capaces de defenderse ni de asistirse a sí mismos. / Fedro. —También en eso tienes muchísima razón". *Fedro, o de la belleza*, 273 c / 276 a pp. 881-882.

Así tenemos, pues, planteada la paradoja, a la que los comentaristas se han referido tantas veces, de que tal vez el más grande escritor de la antigüedad fuera un enemigo de la escritura. El reproche a la escritura procede, en primer lugar, de la distinción entre memoria y rememoración. En los términos de Sócrates la memoria se refiere a la verdadera instrucción; la rememoración, a la erudición, que tanto molesta a algunos filósofos. Platón no está solo en esta posición. Kant también dice que son muy difíciles de soportar los eruditos porque la erudición es la forma más incómoda de la tontería. En la cita anterior Platón ya daba una muy notable descripción de los eruditos, cuando decía que sería muy difícil "soportar su compañía", porque se han convertido en "sabios en su propia opinión, en lugar de sabios".

Platón distingue dos maneras de conocer un texto: el recuerdo externo y la memoria auténtica. Se podría decir, por ejemplo, que uno puede recordar de memoria la *Interpretación de los Sueños* de Freud, pero no ser capaz de interpretar un sueño o, a la inversa, tener un conocimiento que le permita interpretar muy bien los sueños pero no recordar de memoria ningún pasaje preciso, en el sentido de poderlo reproducir. El uno ha tomado la letra en el sentido peyorativo que le quiere dar Platón, y el otro ha tomado el espíritu de la cosa. Platón hace luego otras objeciones interesantes. Sigámoslo, porque el texto es muy interesante, y éste es un punto al que nos remite continuamente el pensamiento de Platón:

Fijémonos ahora en la argumentación final contra la escritura. Sócrates, como se sabe, nunca escribió; por eso es muy probable que en esta época y en este texto el argumento sea de Platón, aunque la contradicción siga viva. Por lo demás, se puede demostrar fácilmente que la teoría es directamente de Platón, porque aparece en la *Carta Séptima a los amigos de Dión*, que es escrita a nombre de Platón, como su propia teoría.

En un excelente libro sobre Platón de Pierre Maxim Schuhl, uno de los mejores especialistas contemporáneos en Platón, que se llama *Platón y el arte de su tiempo*, el autor demuestra que con relación al arte en general, la actitud de Platón oscila de manera similar a como ocurre con respecto a la poesía o a la relación entre el filósofo y el político, como ya les he mostrado. En el texto que comentamos, por ejemplo, considera terrible la pintura; pero hay otros, como por ejemplo *La República*, donde, al hablar de la pedagogía, dice que hay que rodear a la juventud

por todas partes de arte, porque así estaría "rodeada de lo bello y lo verdadero" y se formaría como "si respirara una brisa, procedente de comarcas felices", que la induciría a buscar la verdad. Allí le da el máximo valor a la pintura. No olvidemos que es frecuentísimo en Platón encontrar opiniones contradictorias sobre un mismo problema, y por eso resulta siempre muy peligrosa una cita unilateral; si tenemos en cuenta el conjunto de la obra, encontramos muchas veces que pudo haber dicho también lo contrario.

La objeción aquí se refiere, pues, a que la escritura en cierto modo, a diferencia del diálogo que produce un mensaje según el que lo escucha, no escoge al receptor o al auditor, y produce un mensaje para que lo interprete el que quiera y como pueda. Es una crítica un poco injusta. Aparentemente Platón tiene toda la razón. Pero se le podría contestar con la fórmula de Lacan: el estilo es el hombre, ciertamente, pero también es el hombre al que uno se dirige; el estilo de una escritura en cierto modo dirige, y a veces incluso forma a sus lectores, los elige o descarta por el código empleado, por los supuestos empleados, etc.

En un comentario excelente sobre el texto que acabamos de leer, Derrida dice que se trata de una "escena de familia", en el sentido de que lo que molesta a Platón de la escritura es una "falla paterna": el padre no puede sostener a ese bastardo que anda por todas las calles sin preocuparse con quién se mete, con quién se relaciona. En el texto platónico la escritura es vivida —dice Derrida— como un hijo ilegítimo que no sigue las recomendaciones de su padre ni es tampoco asistido por él. La escritura es, pues, el hijo bastardo, pero hay un hermano gemelo. Vamos a ver entonces quién es ese hermano gemelo en esta escena familiar. Platón opone a la escritura la instrucción verdadera, para la cual no encuentra otra cosa que la metáfora de la escritura[67].

El hecho de que Sócrates, en los textos de Platón, represente una figura paterna, se puede establecer sin ninguna audacia psicoanalítica, porque él mismo lo dice. En la *Defensa de Sócrates*, o en el *Fedón* dice que él representa al padre, y en algunas partes habla del hermano mayor para definir la función que él desempeña en Atenas. Se presenta pues, como una figura paterna de una manera muy consciente. Una tesis platónica que hoy se encuentra con frecuencia en los textos modernos, es que la introducción de las normas, del logos, del discurso, de la palabra, es una función paterna, o es vivido como una función paterna.

67. "Sócrates. —¿Qué, pues? ¿Deberemos considerar otro discurso, hermano gemelo de éste, y ver cómo se produce, y cuánto mejor que él es por naturaleza? / Fedro. —¿A qué discurso te refieres, y cómo se produce? / Sócrates. —A aquél que se describe con ciencia en el alma del que aprende, discurso que es capaz de defenderse a sí mismo, y que sabe hablar y guardar silencio ante quien debe hacerlo". *Ídem.* 276 c p. 882.

La memoria y la reflexión sobre la ciencia

Así, pues, el tema de la memoria que Platón introduce en *Teeteto* debe ser abordado teniendo en cuenta que hay en Platón una tipología de la memoria, es decir, tipos de memoria muy complejos. En *Teeteto* presenta una, siguiendo la metáfora de la cera, y tratando de sacarle el máximo provecho posible para diferenciar el origen de las "opiniones verdaderas" y las "opiniones falsas". Por eso el texto comienza con la palabra "ambas"[68].

Esta es una de las versiones más curiosas de la teoría de las ideas —porque hay muchas versiones — y una de las menos metafísicas y ontológicas. Aquí el contraste percepción-recuerdo queda remitido a una teoría de las ideas como huellas en el alma, como formas fijas en la memoria que no solamente no impiden la percepción sino que la dirigen, producen la opinión verdadera porque permiten la clasificación, saben, ante la percepción de los seres, por comparación con sus huellas, a qué clase pertenecen. Remiten, pues, todo lo visible, lo actual, lo impresionable, lo consciente, a una clasificación previa: las huellas en el alma. Platón dirá a veces que las huellas son la impresión de otra vida. Pero no debemos olvidar que la teoría de las ideas es presentada por Platón, y no necesariamente por uno u otro intérprete moderno, como una teoría de la memoria, como una relación de lo ya sabido con lo perdido.

68. "Sócrates. —Ambas, según dicen, tienen el siguiente origen. Cuando la cera que existe en un alma es profunda, abundante, lisa y en medida adecuada, todo aquello que llega procedente de las sensaciones se fija en este 'corazón' del alma, denominado así por Homero para mostrar su semejanza con la cera, y produce en ellas señales puras y suficientemente profundas, que alcanzan larga duración. Los que reciben tales huellas tienen, en primer lugar, más facilidad para aprender, y en segundo lugar, más capacidad de retención; por otra parte, no alejan las huellas de las sensaciones sino que, por el contrario, procuran una opinión verdadera. Por la claridad y amplitud que ofrecen estas huellas, las refieren inmediatamente a las impresiones que le son propias y que reciben el nombre de seres; y no es extraño, pues, que también ellos reciban el nombre de sabios. ¿O no es de tu parecer?". *Teeteto, o de la ciencia,* 195 a p. 929.

Las paradojas de la memoria se van a multiplicar en Platón. Ya hemos visto la primera de ellas, aquella a la que Freud dedica tanto cuidado. Esta paradoja consiste en que con la memoria ocurre todo lo contrario de lo que ocurre con una página en blanco o con una cera. En una página mientras más se marque o se escriba menos se podrá seguir escribiendo: en algún momento la página ya quedará toda emborronada de escritos y ya no se podrá escribir allí nada legible; en una cera mientras más se marque más quedará llena de surcos por todas partes y ya no se podrá marcar nada nuevo. Y precisamente con la memoria ocurre todo lo contrario. No solamente no se llena con el aprendizaje de tal o cual cosa sino que, más bien, se abre a más posibilidades. A nadie se le ocurre pensar, como les decía antes, que quien sabe diez idiomas no puede aprender otro; muy por el contrario se le facilita muchísimo aprender uno más. A nadie se le ocurre pensar que ya no puede aprender un poema porque ya sabe muchos. Esta es pues una de las paradojas de la memoria.

Tan pronto da el primer paso en el desarrollo de la metáfora de la cera, encuentra un problema extraordinario como es el grado de resistencia de la cera a la huella. Nosotros podemos pensarlo hoy sin metáfora, pero Platón no podía, naturalmente, hacerlo de la misma manera. El problema, dice, es que si la cera es demasiado blanda se marcará todo lo que llegue pero no durará nada marcado allí, porque no presenta ninguna resistencia, porque no hay tampoco ninguna solidez. Una nueva tipología posible encuentra Platón con una metáfora[69].

Tratemos de ver ahora en qué sentido, y por qué, este conjunto de tipologías, de metáforas de la escritura y de la cera y de reflexiones sobre la memoria resultan necesarias; cuáles son las razones para que Sócrates pase de manera aparentemente abrupta a hablar de la memoria; qué necesidad hay de introducir la reflexión sobre la memoria en una reflexión sobre la ciencia. Estábamos viendo que para Sócrates se trata no solamente de demostrar contra Protágoras la diferencia entre la opinión falsa y la opinión verdadera —a lo que dedicó la primera parte del diálogo— sino que el paso siguiente debe ser encontrar las condiciones de la producción de la opinión falsa, es decir, la teoría del error.

El razonamiento de Platón es un razonamiento circular pero no es un círculo vicioso: recorre los mismos puntos pero en un distinto nivel. Una vez que introduce el tema de la memoria va a trabajar con la pareja del saber como huella y de la conciencia como sensación actual. Se refiere, pues, continuamente a la conciencia con el concepto de sensación. Los textos de Platón autorizan a reducir la pareja que aquí usa: sensación-huella, a la pareja más general: saber anterior-conciencia. Y así es más útil, y se hace más inteligible el texto. Establecida esta pareja el problema es, entonces, cómo se puede producir el error[70].

69. "Sócrates. —Algunos, sin embargo, poseerán un corazón velludo, como cantó nuestro gran poeta, y otros un corazón lleno de suciedad y de cera impura, o acaso demasiado húmedo o demasiado seco. Los que tengan el corazón húmedo, dispondrán de facilidad para aprender aunque también olviden fácilmente; los que alimenten un corazón seco, reunirán cualidades inversas". *Ídem.* 195 a p. 929.

70. "Sócrates. —Comprueba, pues, si puedes seguir ahora con más facilidad el razonamiento. Supón que Sócrates conoce a Teodoro y a Teeteto, aunque no ve ni a uno ni a otro, ni tiene de ellos sensación alguna actual, ¿va por eso a creer en su interior que Teeteto es Teodoro? ¿Digo algo o no digo nada? / Teeteto. —Sí, dices la verdad. / Sócrates. —Ten en cuenta, ciertamente, que este era el primero de los dos casos a que yo me refería. / Teeteto. —Lo era, no cabe duda. / Sócrates. —Pues aquí tienes el segundo: si conozco a uno de vosotros, pero no conozco al otro, ni tengo sensación alguna de ambos, es claro que no podré confundir nunca al que conozco con el que no conozco. / Teeteto. —Naturalmente. / Sócrates. —Y a continuación expondré el tercero: si no conozco ni tengo sensación alguna de ninguno de los dos, no podré confundir en ningún momento al que me es conocido con aquel otro que me resulta desconocido. Pues bien: piensa que llegan de nuevo a tus oídos los casos precedentes, ya en conjunto, ya de manera sucesiva; piensa que en ellos no habré de formular opinión alguna falsa, tanto sobre ti como sobre Teodoro, y ya os conozca o desconozca a ambos, o conozca tan solo a uno y al otro no. Considera, según esto, las sensaciones, si tienes capacidad para seguirme. / Sócrates. —Quedaba, pues, por resolver ese caso que mentábamos y en el que, según decíamos, la opinión falsa viene originada por el hecho de que se conoce a ambos y se ve también a ambos, o se tiene de uno y de otro sensación distinta, sin que, por otra parte, las huellas correspondientes se hallen acordes en cada sensación. Es como si se actuase con un mal arquero que tirase fuera del blanco y, naturalmente, fallase; porque lo que llamamos error no constituye en realidad otra cosa. / Teeteto. —Al menos, es verosímil. / Sócrates. —Porque supongámonos en la coyuntura de que a una de las huellas se aplica la sensación actual, pero a la otra no, y añadamos que la huella que carece de sensación se hace adaptar a la sensación actual. No hay duda de que el pensamiento que entonces se forme será totalmente falso. Y queda dicho con ello que en relación con lo que nunca se conoció ni percibió, no es posible, al parecer, que se produzca error u opinión falsa, cuando menos si decimos ahora algo en nuestros cabales. Nuestra opinión se extravía y da vueltas innecesarias, haciéndose falsa y verdadera, en todo aquello que conocemos y percibimos, y así, si adapta entera y abiertamente la huella con la impresión actual, será sin duda verdadera; pero si lo hace de manera oblicua y torcida, surgirá pronto el error". *Ídem.* 192 b / 193 d p. 928.

Podemos examinar, pues, ahora, este texto con relación a las aporías de *Menón*, porque contiene ya una sugerencia a la teoría platónica del conocimiento tal como allí la establece. La búsqueda de la verdad, como recordarán, se había hecho imposible en la presentación de *Menón* porque, o se sabía o no se sabía. Si se sabía no se podía buscar puesto que ya se sabía; si no se sabía, no había posibilidad alguna de encontrarla, porque ni siquiera se sabía qué buscar, y si se la encontraba por casualidad no se podría reconocer. Ambos casos cierran pues la posibilidad de buscar la verdad. Pero ambos remiten a su vez a la teoría de la reminiscencia.

En la teoría de Platón, la verdad resulta de la coincidencia de la huella perdida y la impresión actual. Es una teoría bastante más curiosa que la que se ha formulado luego, como teoría clásica de la verdad, como coincidencia del enunciado y la cosa. Aquí, más bien, lo que busca Platón es un momento anterior, una coincidencia de la huella y la conciencia. En este contexto el error es una interpretación de la conciencia, que toma su experiencia actual por una antigua huella que no es. Resulta para Platón, como recordarán del primer ejemplo, que la coincidencia es el territorio mismo del error, porque en el campo de las huellas no hay posibilidad de confusión. El error queda descrito como un desconocimiento, y su opuesto, la verdad, como un reconocimiento. La verdad se da, entonces, cuando la conciencia o, como dice él, la sensación actual, se convierte en el objeto de un buen recuerdo, es decir, se reconoce en el saber anterior perdido.

La más grande paradoja de la memoria, que vamos a enfrentar con Platón y Freud, la que resulta más inquietante en la teoría de la reminiscencia, es que esa cera, ese papel, o como ustedes quieran expresarlo, ya están siempre escritos. No es nunca cera virgen, porque con una cera virgen no hay posibilidad de establecer una comparación entre una huella y una experiencia actual. Para una cera virgen, entonces, no puede haber ni verdad ni error, porque tampoco puede haber comparación o sobreposición de una huella con una experiencia para establecer su correspondencia. Para una conciencia virgen, inscrita en el presente y en la actualidad, no hay ni errores ni verdades.

Y así entramos en la paradoja número uno de la memoria, sobre la cual ha trabajado muy intensamente el pensamiento contemporáneo, por ejemplo, Derrida. El problema de describir una huella primordial, una huella primitiva, una inscripción que nunca fue inscrita por primera vez. La próxima vez veremos eso.

LECCIÓN NUEVE

Conferencia del 10 de abril de 1976

El amor y el conocimiento

A partir de la teoría de la memoria que estamos viendo, Platón intenta enseguida una cierta definición del saber. Hemos visto que lo característico de la teoría del conocimiento de Platón es que el conocimiento es presentado como una forma de reconocimiento, como el redescubrimiento de una huella. Y lo más interesante que se introduce en la definición del saber es el acento puesto sobre la permanencia de la huella. Con el concepto de sensación —a veces percepción, a veces percepción actual o sensación actual— Platón se refiere a la conciencia, y con el concepto de saber se refiere a la huella. La huella es permanente, hace parte de una disponibilidad continua, de algo que está siempre allí. La sensación es discontinua y actual.

Se trata entonces de saber en qué medida una huella permanente —que a veces él llama una vida interior, o una experiencia prehistórica— puede ser adecuadamente despertada por una experiencia actual. El problema más importante que plantea la filosofía de Platón es saber qué contiene la huella. Dos son las teorías fundamentales de la huella: la una es la teoría de las ideas, y la otra es la teoría del amor.

La huella, como experiencia anterior que debe ser recuperada, revivida (como dice a veces), o recordada, remite a una tipología del amor, tal como aparece en *Fedro*, o a una visión de las ideas, tal como se presenta en muchas partes: *La República*, la *Carta Séptima*, etc. Las dos continuidades esenciales de la memoria en Platón son el amor y las ideas. En algunos textos, como al final de *El Banquete* por ejemplo, se unifican como una misma. Pero en otros diálogos aparecen muy escindidas. El esclavo de *Menón* debe recordar que las ideas de las matemáticas ya las sabía, mientras que en *Fedro* lo que cada cual recuerda en el delirio amoroso es el "carro de los dioses" al que perteneció. El contenido de la huella se expresa a veces en una forma mitológica; en otros textos, como en el que estamos estudiando, aparece directamente como estudio de la memoria.

Si en la teoría del conocimiento de Platón interviene una teoría del amor, con una importancia tan grande, y en una forma tan continua es porque para él el amor, tal como lo describe de manera inequívoca en *Fedro*, es una experiencia de recuerdo. El amor se define directamente allí como la captación de algo anterior, de un recuerdo oscuro que hoy podríamos llamar inconsciente, de la pertenencia a una relación anterior olvidada.

Por otra parte, y esto es probablemente lo más misterioso de toda su concepción y de toda su filosofía, Platón concibe el amor como acceso al discurso, al logos, en el sentido más variado del término. Por lo tanto, no se puede separar la teoría de la memoria o de la reminiscencia, como se expresa en *Menón*, en *Fedro*, en la *Carta Séptima* y en otras partes, de la teoría del amor. Como vimos ya en *Teeteto*, una teoría del conocimiento para Platón remite necesariamente a una teoría de la memoria. Platón, pues, ha encontrado la unidad de esta temática, de una manera que será enseguida disuelta por una filosofía del saber que deja de lado el amor como un problema. La unidad sólo será encontrada de nuevo en Freud.

En la historia de la filosofía es posible, por supuesto, encontrar una oposición drástica, sistemática, punto por punto y global, a la valoración que Platón otorga a los temas que él reúne. Nietzsche, por ejemplo, dice por todas partes que es anti-platónico. Pero su oposición es a la manera como Platón valora los temas que analiza, porque la unidad de la temática está presente también en su obra. Nietzsche sabe muy bien que la temática del amor y del conocimiento está unida, hasta el punto de que, curiosamente, los términos que usa son los mismos de Freud aunque no lo conociera. La fórmula de Nietzsche, tal como la expresa en *La Voluntad de Dominio*, es que la filosofía para Platón no es más que una sublimación de la sexualidad. Y así es efectivamente.

Por lo tanto si estudiamos con algún detenimiento la concepción platónica del amor, no estamos en realidad haciendo un rodeo, para luego volver a la teoría del conocimiento. Se trata de la misma cosa y es necesario buscar la teoría del conocimiento en la teoría del amor. Lo que Platón fundamentalmente produjo fue la unidad de estos tres términos: una teoría del conocimiento, una teoría de la memoria y una teoría del amor, como una teoría unitaria.

Los primeros discursos sobre el amor en *El Banquete*

Voy a hacer un pequeño resumen de la teoría del amor, tal como aparece en *El Banquete*, aunque naturalmente es útil que todos lo lean. Este es uno de los diálogos en que se expone más detalladamente el pensamiento de Platón sobre el amor, y por eso voy a referirme a él. El método que Platón emplea allí es la producción de una serie de unos cinco discursos, muchos de ellos claramente míticos, que parecen ser teorías diferentes y hasta opuestas sobre el amor. Digo "unos cinco", porque también se podría considerar el discurso de Alcibíades, al final.

Unos amigos se reúnen para tomarse unos tragos y cada uno de ellos es invitado a pronunciar un discurso sobre el amor. El primero es el discurso de Fedro, que es un elogio del amor, y en el cual se pueden subrayar algunos puntos. Fedro se refiere principal, o exclusivamente, al amor homosexual. Ustedes bien saben que entre los griegos la homosexualidad era un fenómeno prácticamente normal, en el sentido estadístico del término.

El amor es presentado como la búsqueda, o como la postulación, de un testigo privilegiado. Así como en la infancia, —y esta es la argumentación de Fedro— los padres eran para el niño testigos privilegiados, en el sentido de que lo que ellos piensan de sí mismos depende de lo que piensan los padres, así en el amor, el amado y el amante, se convierten el uno para el otro, en testigos privilegiados y establecen una dependencia del testimonio del otro, que es ya también la reminiscencia de otra forma de relación con unos testigos privilegiados originarios. Aunque la reminiscencia no aparece directamente aludida con ese nombre en *El Banquete*, ya en el discurso de Fedro nos encontramos con una forma de la reminiscencia en la referencia al testigo privilegiado, aquel cuya opinión no constituye más que cualquier otra opinión que pueda tener cualquiera sobre sí.

Después viene el discurso de Pausanias en el que podemos subrayar una serie de puntos. En primer lugar, hace una tipología del amor referida al tiempo y construye de nuevo un mito, el de las dos Afroditas, una Afrodita antigua que él llama Urania, y una Afrodita popular, Pandemia. Y sobre esa construcción introduce dos formas del amor: un amor sexual y un amor ideal; una forma inmediata del deseo y una forma duradera. En el texto de Pausanias se oponen pues placer y fidelidad. El problema que presenta el texto es su tendencia a oponerlos.

Como se sabe en Freud también existe la distinción entre unos "instintos coartados en su fin", que son permanentes con relación a su objeto y unos "instintos no coartados en su fin", que no son permanentes, porque son deseos que se realizan. Pero en Freud se combinan, no se oponen, y por ello trata su oposición como un problema. Freud hace la distinción, muestra la combinación, y trata la oposición como un caso especial, que él llama una "degradación de la vida erótica"[71].

En segundo lugar Pausanias se refiere al problema del amor homosexual y del amor heterosexual. Y dada la posición muy devaluada sobre la mujer que presenta Pausanias —Platón no tanto porque ya veremos que este problema es mucho más complejo en su obra— le parece mucho menos ideal el amor heterosexual.

A propósito del problema del homosexualismo entre los griegos, Pausanias hace una serie de consideraciones sociológicas muy interesantes. Primero, elabora una formulación sobre los bárbaros —así llamaban a los pueblos no helenos— entre los cuales estaba generalmente prohibido el amor homosexual, a diferencia de su pueblo, en el cual era ampliamente aceptado. El hecho de que proscribieran el homosexualismo es para Pausanias un gravísimo indicio de tiranía; las razones de su proscripción eran las mismas que usaban para prohibir la filosofía y la gimnasia, porque temían que una relación demasiado íntima resultara en una oposición a la tiranía. Entre los bárbaros estaba prohibido el homosexualismo porque los tiranos temían que entre sus súbditos se crearan fuertes lazos y relaciones vigorosas.

Freud considera más o menos lo contrario. En la *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* dice que el amor heterosexual se opone más a la fuerza coercitiva de la formación colectiva —la raza, la clase, la familia o el ejército— que el amor homosexual, que se opone mucho menos, o simplemente no se opone. Sin embargo, Pausanias indica enseguida que la oposición de los griegos al homosexualismo no deja de ser curiosa y un poco contradictoria, porque si bien existe, al menos en el ambiente en que se mueve Pausanias, una gran aprobación para los amantes, no ocurre lo mismo con los amados. Cuando los jóvenes saben que hay alguien enamorado de algún compañero le hacen burlas y consideran su situación como ridícula. Por lo tanto, la aceptación del homosexualismo por los griegos era, pues, muy problemática, contradictoria y compleja, tal como se ve en el discurso de uno de sus propios defensores. El homosexualismo era aceptado pero no del todo ya que, al mismo tiempo que se aceptaba la posición del enamorado se rechazaba la del objeto de su amor.

71. Cf. "Sobre una degradación general de la vida erótica", en *Obras completas*, Tomo II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 1710-1717.

Viene en tercer lugar el discurso de Erixímaco, que era médico, quien hace un estudio muy notable y muy interesante sobre el amor, en el que se pueden subrayar algunas tesis. La primera es la tesis de la universalidad del amor, que muchos poetas y teóricos recogerán después en muy diverso orden. Como el amor rige el mundo, no existe entonces sólo entre los hombres, sino entre todos los seres: en las estrellas, en las producciones de la tierra, en los órganos del cuerpo, etc. Así enfoca Erixímaco su medicina. Considera el amor como un fenómeno completamente universal, y esa es su primera tesis.

La segunda tesis, que podríamos denominar la tesis narcisista, es una tesis que Platón discutirá poniendo otro discurso a sostener lo opuesto. Vamos a ver cómo se desarrolla tanto la tesis de Erixímaco como la de Aristófanes, que es la contraria. La tesis de Erixímaco es que lo semejante ama lo semejante (lo que podríamos llamar —con Freud— la elección narcisista de objeto). Y la tesis contraria sostiene que el amor no es reconocerse sino, más bien, completarse: lo desemejante ama lo desemejante, es decir, el amor es impulso de complementariedad, de búsqueda de lo otro, de lo que no se es y no de lo mismo, de lo que se es. Estas dos tesis se encuentran en la *Introducción al Narcicismo*, de Freud, quien las formula en la misma forma, pero naturalmente, como posiciones combinatorias.

La tercera tesis de Erixímaco es una tipología o una distinción de amores, sobre la base de una formulación axiológica: hay amor bueno y amor vicioso. Esta diferencia lo conduce a hacer una simplificación, pasando a su propio terreno, que es la medicina. Define la medicina como el arte que estudia el amor corporal, el amor que tienen unos órganos por otros, que se concentra a veces en uno solo en contra de los otros. Erixímaco hace pues el primer trabajo de medicina psicosomática que se pueda encontrar, supremamente bello, por otra parte. La medicina es, pues, el arte que estudia el fenómeno del amor corporal.

De esta manera Erixímaco supone, pues, que el objeto que trata el médico es un desarreglo amoroso, por exceso o por de-

fecto, por amor vicioso o por falta de amor necesario. Se trata de una teoría muy próxima a la que, en términos psicoanalíticos, conocemos como el investimiento libidinal del órgano y la movilidad de la libido con respecto al cuerpo. El viaje del amor por los órganos y el tipo de investimiento eran para Erixímaco el arte de la medicina. También en la *Introducción al Narcicismo* Freud, por ejemplo, habla del dolor indicando que genera un investimiento libidinal sobre una parte del cuerpo, que implica un retiro de la libido sobre otras partes y sobre el mundo.

La cuarta tesis de Erixímaco se puede enunciar diciendo que "el amor es reconciliación de los contrarios", lo desemejante ama lo desemejante, es decir, el amor es complementariedad más bien que reconocimiento. De esta manera, por ejemplo, piensa Erixímaco —esos son sus ejemplos— la música es otro arte del amor, porque busca la reconciliación de los contrarios: todo su afán consiste en tratar de producir la armonía y el acuerdo, porque la armonía es el acuerdo entre las notas graves y las notas agudas.

La quinta tesis de Erixímaco se refiere a las prácticas que él llama de la adivinación: los sacrificios y, en general, todas las formas de comunicación de los hombres con los dioses que, según Erixímaco, no tienen más objeto que entretener y satisfacer el amor.

Esos son, pues, los primeros discursos de *El Banquete*, que no he querido comentar sino simplemente exponer rápidamente en sus tesis principales.

El discurso de Aristófanes

Enseguida viene el famoso discurso de Aristófanes, que es uno de los textos más interesantes de Platón sobre el amor. Lo primero que Aristófanes introduce es el mito de la unidad primitiva, que es el aspecto más conocido de su teoría. Según este mito en el origen había tres sexos, representados por tres seres —llamémoslos así— dobles. Uno andrógino, compuesto de mitad hombre y mitad mujer; otro masculino, compuesto de dos hombres ligados; y otro femenino, compuesto de dos mujeres ligadas. Y los seres, entonces, tenían dos cabezas, cuatro piernas, cuatro brazos, etc. Pero los seres que así estaban unidos eran demasiado poderosos y soberbios, y llegaron a concebir la idea de producir un asalto a los dioses para sustituirlos, pero los dioses se pusieron celosos y, entonces, produjeron la separación. Zeus

decidió que esos individuos tan completos, tan impertinentes y tan peligrosos por su fuerza, debían ser divididos, y entonces produjo un corte, a raíz del cual quedó una huella, una cicatriz, que es el ombligo, y que Zeus decidió dejar como marca a los seres divididos para que recordaran la cosa. Es muy interesante observar la manera como Platón expone, en *El Banquete*, el corte que hizo Zeus, las metáforas y las formas de hablar.

Y entonces, a partir de esa descripción, Aristófanes describe el amor como deseo de retorno a una unidad perdida, a una unidad antigua, a una unidad que ha sido perdida por un castigo primitivo. Y ya allí se ve el tipo de reminiscencia que es el amor; el que ama reconoce la huella de una pareja que perdió alguna vez en una separación primordial, reconoce un objeto perdido. Esta teoría reconcilia la tesis que plantea que "lo semejante busca lo semejante" con la que dice que "lo desemejante busca lo desemejante", es decir, la tesis de la complementariedad o del reconocimiento, con la tesis, digámoslo así, narcisística, y para eso inventa los tres sexos primitivos. En el caso del homosexualismo rige, ciertamente, el narcisismo: entonces, lo semejante busca lo semejante; en el caso del heterosexualismo rige lo complementario: lo desemejante busca lo desemejante. Entonces Aristófanes produce un mito en el que tengan cabida las dos tesis.

Hoy en día, que podemos leerlo desde el psicoanálisis, el mito, con su elaboración de una prohibición de un Dios que separa una unidad primitiva demasiado estrecha, nos recuerda las ideas propiamente freudianas de castración y nacimiento, de la omnipotencia infantil y del narcicismo primario.

El discurso de Agatón

Viene después el discurso de Agatón, quien es el que sostiene más firmemente la tesis, dentro de la misma serie de posibilidades planteadas por Erixímaco y Aristófanes, de que lo semejante busca lo semejante. La tesis dice que el amor es el más bello y el más joven de los dioses, porque busca la belleza y la juventud. Lo semejante se une siempre a lo semejante. Es bueno recordar esta tesis porque criticarla será una parte fundamental del discurso de Sócrates. También Agatón alude a la universalidad del amor pero en un sentido diferente al de Erixímaco, como algo que está presente en todo: el amor se insinúa inadvertido en

las almas, se extiende en todas las direcciones y, por lo tanto, es la más sutil de las esencias porque todo lo puede penetrar.

Luego sostiene la tesis de la incompatibilidad del amor con la coacción y la violencia. Eros es incompatible con la coacción; es, pues, libre. Pero libre no quiere decir en el texto de Agatón que no esté determinado. La noción de libertad es presentada por Platón en un sentido muy alto. Platón sabe que el amor es libre, no porque no esté determinado, sino porque no puede ser obligado, que es distinto. Platón pensaba que hay dos cosas a las que no se puede obligar a nadie: a amar y a pensar. No hay posibilidad alguna de coacción en este sentido. El amor y el pensamiento son libres, pues, no porque no estén determinados por nada porque, precisamente, están determinados por todo lo que se es, sino porque no pueden ser el resultado de la obligación que alguien imponga.

Otra tesis de Agatón, muy interesante en el conjunto del pensamiento de Platón, es que Eros es más fuerte que Ares, que es el dios de la guerra. Ahora bien, Agatón los pone efectivamente en pareja y los compara, y considera que Eros es más fuerte que Ares, porque es Eros el que posee a Ares. Es como si estuviéramos ante la pareja de la libido y la pulsión de muerte, tal como es presentada por Freud.

Hay otras tesis que también son interesantes en el discurso de Agatón, como por ejemplo, que el amor convierte en poeta al que quiere, relacionando así el amor con la poesía. Pero como Platón las ha desarrollado probablemente de mejor manera en otros sitios, no entramos en ellas.

El discurso de Sócrates sobre el amor

El discurso Sócrates es supremamente famoso, desde luego, y hay comentarios muy notables. Sócrates se refiere primero críticamente al discurso anterior de Agatón, y luego extiende sus críticas a todos los demás discursos. Vamos a verlo con detalle. Platón comienza por aplicar el método de Sócrates, oponiéndose al método de los anteriores, que consistía en un elogio del amor, y a los que acusa de retóricos. Con su propio estilo, comienza una investigación que trata de ser cerrada sobre el tema.

Platón se plantea una pregunta que en términos freudianos se haría probablemente de la misma forma, cambiando un poco

la terminología: ¿el deseo es deseo de un objeto o se puede concebir sin un objeto?[72] El método es supremamente interesante. Los ejemplos que trae, fuera de su valor significativo y sintomático, son ejemplos en los cuales hay alguien que se define por una relación, es decir, un padre no puede ser padre en sí, ni un hijo puede ser hijo en sí, ni un hermano puede ser hermano en sí. Se refiere, pues, a definiciones en las que lo que se define es un tipo de relación[73]. Sócrates va a aproximar el problema al tema del conocimiento, tomando con muy buen criterio la idea general de deseo, y haciéndose la pregunta de si se puede desear lo que ya se tiene o saber lo que ya se sabe, en el orden del amor o del saber[74].

Sócrates introduce, como pueden ver, un tema mayor: la clave del deseo, en cualquier sentido que se le dé, es la carencia. Es necesario que el que desea carezca, porque sin una carencia no puede haber deseo. No se puede desear en ningún caso lo que se es. Se puede estar satisfecho o adolorido de serlo, pero eso no es lo mismo que desear. Pero, naturalmente, el problema es que el

72. "—Bien es verdad, querido Agatón, que me pareció que comenzaste acertadamente tu discurso, diciendo que primero era necesario mostrar cómo era el Amor en sí y después cómo eran sus obras. Este principio me admira grandemente. Pero veamos, a propósito del Amor, ya que por lo demás explicaste bien y en un magnífico estilo cómo era, dime aún esto: ¿Es, por su naturaleza el Amor de tal clase que sea amor de algo o de nada?...". *El Banquete, o del amor*, 199 b p. 581.

73. "[...] Y lo que pregunto no es si el amor es el amor de una madre o de un padre —pues sería ridícula la pregunta de si el amor es amor de madre o de padre— sino que hago la pregunta de la misma manera que si, a propósito del concepto de 'padre' preguntara: ¿Es el padre de algo o no?. En ese caso, me responderías, sin duda alguna, si quisieras responderme bien, que el padre es padre de un hijo o de una hija. ¿No es verdad? / —Sí —respondió Agatón". *El Banquete, o del amor*, 199 b p. 581.

74. "—Esto —dijo Sócrates— guárdalo en tu memoria acordándote de qué cosa es amor. Pero ahora dime tan solo esto: / —¿Desea el amor aquello de lo que es amor o no? / —Sí, y mucho —respondió. / —¿Es acaso al poseerlo que desea y ama, cuando desea y ama, o es al no poseerlo? / —Al no poseerlo, al menos según es verosímil —contestó. / —Considera ahora —replicó Sócrates— si en vez de verosímil es necesario que así sea; es decir, lo que desea, desea aquello de que está falto, y no lo desea si está provisto de ello. A mí al menos me da una extraordinaria sensación de que es necesario. ¿Y a ti? / —También a mí me la da —respondió. / —Dices bien. ¿Querría, por consiguiente, el que es grande ser grande y el que es fuerte ser fuerte? / —Es imposible, según lo convenido. / —En efecto, ya que no carecería de estas cualidades por poseerlas en sí mismas. / —Dices verdad". *Ídem.* 199, c p. 582.

individuo no puede desear ser lo que es, tener lo que tiene. El deseo remite necesariamente a una carencia. Hay algo que no se es o que aún no se es, o que no se tiene o aún no se tiene, y por eso se puede desear. La tesis que va a desarrollar Sócrates, por lo demás, en términos temporales, también se puede ver en términos actuales: desear seguir siendo lo que se es, también está inscrito en una carencia.

A la idea mítica, por supuesto, o teológica que es más o menos lo mismo, de un ser que lo tiene todo, hay que agregar inmediatamente que ese ser que lo tiene todo no tiene entonces la capacidad de desear nada. Heidegger, por ejemplo, decía en su teología, muy particular y bastante brillante, que Dios no tiene libertad de desear nada porque no carece de nada, así como la piedra, que como no carece de nada, tampoco tiene libertad. Ambos están más o menos en la misma situación. La primera tesis de Sócrates es, pues, la formulación de la carencia como clave del deseo. Si hay un deseo es porque hay una carencia. Sócrates cierra, pues, la discusión, refutando el elogio de Agatón sobre el amor, quien lo considera como el más bello, el más bueno y el más libre de los dioses, etc. Lo que se desea no puede ser lo que se es[75].

75. "—Pero en el caso de que alguien a pesar de ser fuerte quisiera ser fuerte —agregó Sócrates—, o siendo veloz, ser veloz, o estando sano, estar sano [...]. Pues tal vez puede alguien creer con respecto a estas cualidades y a todas las similares que los que las reúnan en sí y las poseen desean, no obstante, lo que tienen. Y digo esto para que no nos llamemos a engaño. Pues estos individuos, Agatón, si reflexionas bien, verás que por necesidad poseen en el momento presente una por una todas las cosas que poseen, quieran o no quieran. ¿Y quién puede estar deseoso precisamente de eso, de lo que posee? Así, suponiendo que alguien nos dijera: 'Yo estoy sano, y quiero estar sano' o bien: 'Yo soy rico y quiero ser rico y deseo lo mismo que tengo', le diríamos: 'Tú, buen hombre, que posees riquezas, salud o fuerza, quieres también poseer estos bienes en el futuro, ya que, al menos en el momento presente, quieras o no, los tienes. Mira, pues, cuando dices eso de deseo lo que actualmente tengo' si lo que expresas con ello es otra cosa que esto: 'Quiero tener también en el futuro lo que ahora tengo'. ¿Podría afirmar otra cosa? / Agatón mostró, según me dijo Aristodemo, su conformidad. / A continuación dijo Sócrates: / —¿Y no equivale esto, es decir, el desear que en el futuro estas cualidades se conserven y perduren en nosotros, a amar aquello que aún no está a nuestra disposición ni se tiene? / —Sin duda alguna —respondió Agatón. / —Luego éste y cualquier otro que siente deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y aquello de que carece. ¿No son estas cosas semejantes el objeto del deseo y del amor? / —Sin duda alguna —dijo Agatón". *Ídem.* 199 / 200 e p. 582.

En los textos de Platón, la posición con respecto al amor es muy cercana a la posición acerca del saber. La filosofía es el deseo de saber, no el saber mismo, según hemos visto en otras oportunidades. El deseo de saber sólo surge del conocimiento de que no se sabe; y, precisamente, la ignorancia es la creencia de que ya se sabe y, por lo tanto, no surge de ahí nunca el deseo de saber. Toda la teoría de la ignorancia surge también de la tesis, paralela con la del amor, de una carencia. Existe una carencia de saber que es la que promueve todo el deseo de saber; hay un reconocimiento del no saber, de un saber que no se sabe, que surge en el proceso de la búsqueda.

Así como Sócrates está muy interesado en ver la carencia como motor en el proceso de saber, está también muy interesado en ver la carencia como motor en el amor, y no en formular la idea de una plenitud de saber que no genera nada, o de cualquier estado total que impediría todo deseo. Así, pues, como pueden ustedes observar, se acercan las dos posiciones; el deseo puede ser tratado en el sentido del amor o de la sexualidad, o en la dirección del saber, como el deseo de saber. La idea de Platón es reunirlos al máximo.

LECCIÓN DIEZ

Conferencia del 24 de abril de 1976

El discurso de Sócrates

El discurso de Sócrates en *El Banquete* es uno de los textos más famosos de Platón, si no el más famoso, y el que probablemente ha ejercido una influencia mayor en la cultura occidental. Los comentarios lo mismo que las interpretaciones, son innumerables. Vamos a considerar sólo muy pocas. Naturalmente también los psicoanalistas han hecho diversas interpretaciones de *El Banquete*. Una interpretación corta, pero extraordinariamente brillante, es la de Piera Aulangier[76]; también nos encontramos con los diversos comentarios de Lacan, que aparecen en su obra. Creo que es bueno tener muy presente el texto mismo de Platón, y por eso voy a leerlo. Antes de entrar en los comentarios iremos elaborando nosotros uno por nuestra cuenta.

Hemos visto hasta ahora que Sócrates establece, para comenzar su discusión con Agatón, que sólo puede haber deseo de aquello de lo que se carece, y que en el fondo del deseo hay siempre y necesariamente una carencia. La argumentación de Sócrates se centra sobre el tema de que no se puede desear lo que ya se es —desear ser lo que se es— ni tener lo que se tiene, ni ir a donde se está, etc. Y sólo les quiero recordar el punto en el que se refiere al futuro. Todo el equívoco puede proceder de que hay gentes que quieren efectivamente seguir siendo lo que son, saludables, ricos o lo que sea. Pero "seguir siendo" es también el deseo de algo de lo que se carece, está en el futuro, y el futuro aún no es. Por lo tanto, también se refiere a una carencia.

En segundo lugar Sócrates formula entonces el problema del objeto: ¿el amor es amor de algo o de nada? El amor es amor de algo, amor de un objeto; no es simplemente un estado del sujeto sino que siempre se dirige a un objeto. Ahora vamos a ver cuál es

76. *Remarques sur la féminité et ses avatars*, In Aulangier-Spairani, Piera, Clavreul, Jean, Perrier, Francois, Rosolato, Guy, Valabrega, Jean-Paul, *Le désir et la perversion*, Points 124, Editions du Seuil, Paris, 1967, pp. 53-89.

el objeto. Los dos primeros términos que caracterizan el amor son, entonces, la belleza y la bondad. Como en Platón se confunden esas nociones tenemos que ver, entonces, qué entiende por belleza.

La belleza era una noción supremamente importante entre los griegos, naturalmente. Es muy difícil encontrar una civilización —tal vez no haya ninguna— en la que sea más importante el tema de la belleza que en la civilización griega. Incluso, los griegos llegaron hasta tal punto a pensar las cosas en términos estéticos, que el esteticismo funcionó para ellos como una especie de ideología, que en ciertas oportunidades llegaba incluso a perturbar sus investigaciones científicas, como ocurre con toda ideología. En las investigaciones astronómicas, por ejemplo, los griegos encontraron el sistema heliocéntrico; sin embargo, no pudieron darle una formulación matemática, como lo hizo Newton en el siglo XVII. Los griegos, aunque tenían una teoría matemática perfecta de la elipsis, consideraban que la esfera era más bella y tenían el prejuicio de que por ser lo esférico más bello lo real debía corresponderle. Y como la órbita de los planetas no es esférica sino elíptica, entonces no podían calcularla. Les doy este ejemplo sólo para indicar hasta qué punto eran esteticistas los griegos.

Un segundo aspecto del problema es que la idea de belleza en los griegos se confunde con la idea de perfección. A nosotros nos puede parecer un poco extraña esa confusión, pero la mentalidad griega tenía íntimamente ligada la idea de perfección, con la idea de belleza, y con la idea de exactitud. Uno de los ideales de la belleza, por ejemplo, eran las matemáticas. En Platón éste es un punto de partida importantísimo para comprender su metafísica, porque lo que contempla finalmente el filósofo cuando accede al mundo inteligible, al mundo de las ideas, es precisamente la belleza. En el mundo de las ideas, al que Platón se refiere a veces como "cielo inteligible", lo que se encuentra es la belleza en sí, es decir, la exactitud. Allí se contemplan las ideas, como por ejemplo las figuras geométricas, los números ideales. Y en el mundo sensible no existen la perfección ni la exactitud, sino sólo la aproximación. La diferencia entre el cielo inteligible y el mundo sensible es, ante todo, una diferencia de exactitud y perfección.

Como ven, pues, el discurso de Sócrates discute el de Agatón, principalmente en el sentido de que el amor no es lo que debe

ser calificado de bello, puesto que es deseo de lo bello, ni como bueno, puesto que es deseo de lo bueno[77].

Continuando con el diálogo hace la irrupción Diotima[78]. Esta sacerdotisa es casi seguramente un invento de Platón, como tantos otros personajes de los *Diálogos*, porque está muy en el estilo de Platón inventar personajes, como por ejemplo el de Calicles,

77. "—Ea, pues —dijo Sócrates—, pongamos de acuerdo lo dicho. ¿No es el Amor en primer lugar amor de algo y en segundo lugar de aquello de que está falto? / —Sí —respondió. / —Después de esto, acuérdate ahora sobre qué cosas, según dijiste en tu discurso, versaba el Amor; o si lo prefieres, yo te lo recordaré. Creo que tú dijiste más o menos así, que entre los dioses se estableció un orden de cosas gracias al amor de lo bello, pues lo feo no podría ser el objeto del amor. ¿No te expresabas más o menos así? / —Así lo dije, en efecto —respondió Agatón. / —Y lo dices con toda razón, compañero —replicó Sócrates—. Pero si esto es así, ¿puede ser el Amor otra cosa que amor de la belleza y no de la fealdad? / Agatón dio su aprobación a esto. / —Mas ¿no se ha convenido en qué es lo que le falta y no tiene, lo que desea y ama? / —Sí —dijo. / —En ese caso, el Amor carece de belleza, y no la posee. / —Necesariamente —respondió. / —¿Y qué? ¿Lo que carece de belleza y en modo alguno la posee, dices tú que es bello? / —No, por supuesto. / —¿Persistes todavía en afirmar que el Amor es bello, si esto es así? / Agatón entonces le dijo: / —Es muy probable, Sócrates, que no entendiera nada de lo que dije entonces. / —Y eso que hablaste bellamente, Agatón —replicó Sócrates—. Pero respóndeme todavía un poco. ¿Las cosas buenas, no te parecen también bellas? / —Al menos es mi opinión. / —Entonces, si el Amor carece de cosas bellas y lo bueno es bello, también estará falto de cosas buenas. / —Sócrates —respondió—, a ti no sería yo capaz de contradecirte. Que quede el asunto tal como tú dices. / —No, por cierto, querido Agatón —le replicó Sócrates—; es a la verdad a la que no puedes contradecir, pues a Sócrates no es nada difícil". *El Banquete, o del amor*, 200 e pp. 582-583.

78. "—Pero a ti te dejaré ya, y me ocuparé del discurso sobre el Amor, que un día escuché a una mujer de Mantinea, Diotima, que no sólo era sabia en estas cuestiones, sino en otras muchas; tanto es así, que por haber hecho antaño, con anterioridad a la peste, un sacrificio los atenienses, aplazó por dos años la epidemia. [...] Fue precisamente esa mujer, mi maestra en las cosas del amor, y el discurso que me pronunció voy a tratar de repetíroslo, tomando como punto de partida lo que hemos convenido Agatón y yo, hablando conmigo mismo en la forma que fuera. Y como, según indicaste tú, Agatón, se debe exponer primero cuál es el amor en sí y cuál es su naturaleza, y después sus obras, me parece que lo más fácil para mí es hacer mi relato ciñéndome a las preguntas que entonces me iba haciendo la extranjera, sobre poco más o menos también había yo aducido ante ella otras tantas razones como las que ahora ha aducido Agatón ante mí: que el amor era un gran Dios, y que tenía por objeto las cosas bellas; pero ella me fue refutando con los mismos argumentos que yo a él, que no era ni bello, según pretendían mis palabras, ni bueno". *Idem.* 200-201 e p. 583.

el de Gorgias, que son también invenciones suyas. Diotima de Mantinea parece, pues, ser un invento de Platón. A esta conclusión se puede llegar, sobre todo, porque los contemporáneos no la mencionan. Incluso el nombre mismo, Diotima, y la manera como la llama, de Mantinea, son muy dicientes. El nombre, Diotima, quiere decir "la que honra a Zeus"; y el adjetivo *mantiniké* parece sugerir *mantike* que significa arte adivinatorio, según nota del traductor[79]. De esta manera el nombre mismo ya da la impresión de que es un personaje inventado.

Algunos autores, como Piera Aulangier y otros, se han preguntado por qué Platón pone en boca de una mujer el texto sobre el amor, que él mismo parece considerar el más importante. La posición de Platón ante la mujer es muy paradójica, como tantas otras que he mencionado. Generalmente habla muy mal de la mujer, en casi todas partes, pero a veces ocurre que pone la mujer a ser la que conoce, por ejemplo, el secreto del amor, que es el secreto de la filosofía para Platón, como vamos a ver más adelante. E igualmente está el caso de la legislación que Platón propone, que parece contradecir curiosamente su posición ante la mujer. En realidad, ahí se encuentra un fenómeno bastante paradójico.

La legislación que propone Platón en *Las Leyes* rompe en realidad con toda la legislación griega, y principalmente con la ateniense; pero sobre todo rompe con toda la griega en cuanto concede todos los derechos a las mujeres cuando en Grecia casi no tenían ninguno: los derechos políticos, como el derecho a dar testimonio, a entrar en la plaza pública y a discutir; y derechos muy curiosos, como el derecho a la libre expresión poética de sus sentimientos. De esta manera, la posición de Platón frente a la mujer es bastante paradójica.

Como ocurre con frecuencia con las paradojas platónicas, generalmente los lectores, especialmente de los manuales, no retienen más que uno de los términos. En el asunto de la mujer, por ejemplo, la idea que se generaliza es la misoginia de Platón, que también es cierta, naturalmente, pero que no es la única posición suya frente a este tema.

Otro problema, supremamente interesante, que presenta la posición de Platón ante la mujer —el más interesante tal vez— es

79. El traductor hace una indicación sobre este aspecto en la nota 62, p. 583. Ver Platón, *op. cit.*

que se trata de una concepción muy moderna sobre el tema. Su idea es que la situación de la mujer depende mucho más de la legislación o de las costumbres que de la naturaleza. Ello se debe probablemente al hecho de que tuvo la oportunidad de viajar por pueblos muy diferentes a Grecia y logró ver que la situación de la mujer, y la significación que se le daba en unas y otras sociedades, variaba enormemente. También en este punto se puede considerar un precursor del pensamiento moderno antropológico sobre la mujer. Platón sabía que en una diferente legislación —como diría él— es decir, en una organización distinta de la sociedad, la mujer sería distinta. La legislación para Platón comprende todo: la forma de propiedad, la forma de trabajo, etc. y no solamente la organización política.

Por lo tanto, es muy difícil ubicar de manera simplista la posición de Platón frente a la mujer. La posición que adopta Diotima, el hecho de que adjudique a una mujer toda la sabiduría de Pericles que, según Platón, dependía de los consejos que le daba una cortesana, los rasgos de la legislación que propone, etc. denotan muy frecuentemente una altísima valoración intelectual de la mujer.

Sócrates coloca, pues, a Diotima en la posición que él mismo tiene ante Agatón, y la pone además a emplear todo el método socrático[80]. Fíjense cómo es precisamente en *El Banquete*, y en el discurso principal sobre el amor, donde Platón va a desarrollar los puntos que nos interesaban en *Teeteto*: en qué consiste la opinión falsa y la opinión verdadera y la diferencia entre el saber y el no saber. En *El Banquete* nos dice que la opinión verdadera es un punto intermedio entre la ignorancia y la sabiduría; es un saber, pero un saber que no puede dar razón de sí. Un poco más adelante el amor es presentado como algo intermedio entre lo feo y lo bello, entre lo bueno y lo malo, entre lo mortal y lo inmortal, etc. El carácter intermediario del amor es probablemente el punto más conocido y, en todo caso, el mejor establecido de la teoría platónica. Y Platón lo desarrolla en varias direcciones. Primero, por su esencia misma, el amor ocupa un sitio intermediario entre lo feo y lo bello, entre lo falso y lo cierto, entre lo bueno y lo malo. Y segundo, por su función, no sólo por su esencia, sirve de intermediario entre los dioses y los hombres[81].

Un punto muy importante de la teoría platónica, que aquí podemos fácilmente demostrar, es que cuando Platón habla de los dioses no se refiere a los dioses de la mitología griega. Usa continuamente, por supuesto, los mitos griegos, y la mitología era naturalmente una parte de la cultura griega, hasta el punto de que resulta inevitable en el tratamiento de cualquier tema como por ejemplo la poesía, la escultura, etc. Toda la cultura griega estaba ligada con la mitología, por ello su estudio nunca se puede descartar porque es la cultura griega misma. Pero lo interesante de observar aquí es que la idea que Platón tiene de los dioses, y la manera como emplea este concepto, no corresponde en absoluto a las creencias ingenuas del pueblo griego.

Todo el mundo sabe que Platón era monoteísta. Más aún, hay que observar incluso que el monoteísmo cristiano es tomado por San Agustín de Platón, a pesar de que el Dios de la *Biblia* en el *Antiguo Testamento* es bastante diferente al Dios de Platón. Al Dios de Platón no se le hubiera ocurrido elegir un pueblo en particular, hacerlo vivir peleando con ciertos pueblos o desplegar siete plagas en Egipto, que es un atentado contra la salubridad pública de un inmenso tamaño. El Dios de Platón es un Dios más civilizado, y cuando los cristianos elevaron la idea de Dios a la perfección absoluta, al origen absoluto, al bien absoluto, etc., lo hicieron tomándola naturalmente de Platón, a quien San Agustín, que es precisamente un pensador platónico, conocía muy bien. Por eso hay que anotar, con mucha claridad, que los dioses a los que se refiere Platón aquí, a los que el amor sirve de intermediario con respecto a los hombres, no son ni mucho

80. "—¿Cómo dices, Diotima? —le repliqué yo—. Entonces, ¿es feo el Amor y malo? / —¿No hablarás con respeto? —me dijo— ¿Es que crees que lo que no sea bello habrá de ser por necesidad feo? / —Exactamente. / —¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que existe algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia? / —¿Qué es eso? / —El tener una recta opinión sin poder dar razón de ella [...]". *Ídem.* 201 e p. 583.

81. "—¿Qué cosa puede ser, entonces, el amor? —le objeté—. ¿Un mortal? / —No, ni mucho menos. / —Entonces, ¿qué? / —Como en los casos anteriores —repuso—, algo intermedio entre mortal e inmortal. / —¿Qué, Diotima? / —Un gran genio, Sócrates, pues todo lo que es genio, está entre lo divino y lo mortal. / —¿Y qué poder tiene? —le repliqué yo. / —Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros". *Ídem.* 201 e p. 583. Se puede traducir genio o demonio; demonio traducen la mayor parte de los traductores, pero muchos prefieren probablemente genio, porque el concepto de demonio no es el cristiano. Ver nota 63 p. 584. (Nota sobre la base de una observación del autor).

menos los dioses de la mitología griega. Este hecho sin embargo, no deja de constituir un enigma y una situación muy curiosa. Platón no cree visiblemente en los dioses de la mitología griega, pero los pone a desempeñar una función de tal importancia que es difícil saber, entonces, a qué se refiere, porque no los emplea como una metáfora de paso, sino como un elemento esencial para proponer una teoría del amor. La diferencia, entre la idea de Platón y la idea de la mitología griega, salta inmediatamente a la vista en el discurso de Diotima[82].

Platón rompe aquí con todas las líneas de la mitología griega, más en particular con la idea de que los dioses no entran nunca en contacto con los hombres. La mitología griega sostiene exactamente lo contrario; los dioses hasta tienen hijos y viven mil aventuras: se disfrazan de cisnes, de toros, se dejan seducir por los humanos y, obviamente, entran en contacto con ellos, ¡y qué contactos! Los dioses incluso participan en la guerra de Troya, apoyan a un bando y se enfurecen con el otro, propician una derrota, etc. De manera, pues, que esta posición frente a los dioses es exclusivamente platónica, y no es propia de la cultura griega. A veces nos encontramos con una formulación que puede darnos una indicación sobre qué puede ser aquello que no entra nunca en contacto con los hombres sino a través de un intermediario, como por ejemplo, el amor[83].

82. "[...] Colocado entre unos y otros llena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo. A través de él discurre el arte adivinatoria en su totalidad y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los encantos, a la mántica toda y a la magia. La divinidad no se pone en contacto con el hombre, sino que es a través de este género de seres por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño". *Ídem.* 201 e p. 584.

83. "[...] Así, el hombre sabio, con relación a tales conocimientos, es un hombre 'genial', y el que lo es en otra cosa cualquiera, bien en las artes o en los oficios, un simple menestral. Estos genios, por supuesto, son muchos y de muy variadas clases y uno de ellos es el Amor. / —¿Y quién es su padre —le pregunté— y quién es su madre? / —Más largo es de explicar, pero, sin embargo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penía (la Pobreza) y quedose a la puerta. Poro, entre tanto, como estaba embriagado de néctar —aún no existía el vino—, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía, entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, el recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor. Por esta razón el Amor es acólito y

Platón desarrolla, pues, en todos los puntos, la teoría del amor, comenzando por mostrar con relación a todos los opuestos su posición intermediaria como, por ejemplo, entre la riqueza y la pobreza. Ya la pobreza había sido caracterizada en las fórmulas iniciales de Sócrates como carencia. La riqueza, por ejemplo la riqueza de Poro, se puede contraponer a la pobreza, al caso de Penía, como una tenencia, y el amor queda ubicado entre los dos; por eso del mito de cómo nació se deduce rápidamente que anda en pos de un objeto y nunca llega a poseerlo: "se desliza de sus manos", dice Platón.

Otro punto delicado de la posición intermediaria del amor, que le adjudica Platón, es su posición entre lo inmortal y lo mortal. El amor no es mortal ni inmortal; renace siempre, muere y resurge siempre. La idea, por supuesto, es muy antigua. Los antiguos habían expresado, por ejemplo, la idea del deseo, pensando probablemente en la sexualidad de una manera más directa, con el mito del Ave Fénix, que moría y renacía de sus propias cenizas una y otra vez. Platón lo toma y lo generaliza a todos los sentidos posibles del concepto de Eros, que es como traducen el concepto de amor, y que es correcto, porque en castellano corresponde con todas sus acepciones. Eros es la fórmula de Platón.

escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero, pero como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar, es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone el vulgo; por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Mas por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible, que siempre urde alguna trampa; es apasionado por la sabiduría y fértil en recurso; filosofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista. Por su naturaleza, no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre. Pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia". *Ídem.* 202 e p. 584. Notas sobre traducción: "Genial" quiere decir "demoníaco"; yo preferiría demonio. Ver nota 63 p. 584. "Recurso" se puede traducir "abundancia", que es la traducción que más generalmente se usa. La idea de Platón es que, evidentemente, el amor es hijo de una relación entre la abundancia y la pobreza. (Notas sobre la base de observaciones del autor).

Con el nombre de Eros se ve más claramente la ruptura de Platón con la mitología porque, en efecto, Eros era un Dios en la mitología, y con esta denominación Platón formula un punto central de su concepción.

Es interesante ver enseguida que Platón va a desarrollar la idea de que el amor (o Eros) ocupa también un lugar intermediario entre la sabiduría y la ignorancia. Él le da una inmensa importancia a este aspecto del amor, y ello se debe a que Platón pensaba no solamente que el amor es educador sino también que no hay nada educador fuera del amor. En este punto lleva las cosas hasta las últimas consecuencias.

Rápidamente vuelve a formular la teoría de la ignorancia, para mostrar cuál es la posición del amor. El amor es presentado, pues, en el sentido amplio que Freud da al concepto de deseo, y que incluye naturalmente el deseo de saber. El amor así entendido ocupa entonces la posición de la filosofía que es, como quiere decir la palabra, amor a la sabiduría; la filosofía no es la sabiduría misma, es la búsqueda de la sabiduría. No se puede considerar ignorante ni sabio al filósofo. El ignorante no busca el saber, porque cree tenerlo; en esto consiste precisamente la ignorancia. El sabio tampoco lo busca, como se diría de los dioses, porque ya lo tiene. El filósofo está en una posición intermedia, que es el deseo de saber. Y esta posición es precisamente la del amor[84].

84. "[...] Pues he aquí lo que sucede: ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero, a su vez, los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser noble, ni bueno, ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar / —¿Entonces, ¿quiénes son los que filosofan, Diotima —le dije yo—, si no son los sabios ni los ignorantes? / —Claro es ya incluso para un niño —respondió—, que son los intermedios entre los unos y los otros, entre los cuales estará también el Amor. Pues es la sabiduría una de las cosas más bellas y el Amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el amor sea filósofo, y, por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante. Y la causa de estas tendencias en él es su origen, pues es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre que no es sabia y carece de ellos. La naturaleza, pues, de este genio, ¡oh, querido Sócrates!, es la que se ha dicho; y en cuanto a esa idea errónea que te forjaste sobre el Amor, no es extraño que se te ocurriera. Tú te imaginaste, al menos me lo parece según puedo colegir de tus palabras, que el Amor era el amado y no el amante. Por ese motivo, creo yo, te parecía sumamente bello el Amor, porque lo amable es lo que en realidad es bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por feliz y envidiable. En cambio, el amante tiene una naturaleza diferente, que es tal como yo la describí". *Ídem.* 202 e pp. 584-585.

En esta primera parte del discurso de Diotima, que acabamos de leer, tenemos ya, pues, algunos elementos para la definición del tema que nos proponemos. Tendríamos que elaborar un poco la pregunta que hicimos al comienzo. Si el amor es un intermediario entre los dioses y los hombres, entonces: ¿qué son los dioses? Sabemos que Platón niega que el amor sea un Dios, precisamente porque carece de los elementos que definen a los dioses: la sabiduría (los dioses lo saben todo), la inmortalidad, la felicidad, etc. Y sabemos del amor que no es un hombre, porque carece también de los elementos que definen a los hombres (no es mortal, por ejemplo).

Platón sostuvo siempre la idea, por otra parte, de un saber global, que existe en alguna parte y que siempre hace falta recordar, reconocer, reconquistar. Ese saber está en el "cielo inteligible", a veces, por ejemplo, en la memoria, en la cera, según la teoría de *Teeteto*, en un pasado prehistórico, en otra vida, según la teoría de la reminiscencia, pero está presente en alguna parte. El conocimiento es reconocimiento, el descubrimiento es recuerdo. En ese sentido, los dioses son sabios.

No es en modo alguno extraña, ni traída de afuera —ahora veremos algunos comentarios sobre este punto— sino, por el contrario muy explícita, la idea que parece desprenderse directamente del texto de Platón, de que los dioses aquí son los deseos inconscientes y los modelos inconscientes. Es más apropiado decir los objetos inconscientes del deseo. En el inconsciente no hay tiempo y los deseos son inmortales.

Buscar en la obra de Platón, como nosotros tratamos de hacer en esta lección y en las anteriores, el lazo entre una experiencia erótica y la filosofía, no es proyectar sobre Platón retrospectivamente una visión psicológica moderna del hombre. Es tratar de tomar el texto de Platón literalmente.

El enamorado, tal como lo describen Fedro y Pausanias, concibe el amor como productor de virtud, pero se equivocan. Los amantes, tales como los ve Erixímaco, se creen en comunión con el cosmos, pero son víctimas de una ilusión. Aristófanes nos lo muestra obsesionado por la imagen de una naturaleza humana primitiva y, evidentemente, en pleno sueño. Agatón pinta el amor como un sueño de felicidad y no más que un sueño. Diotima promete al amante filósofo el acceso a las realidades más altas. ¿Será ella la única que logra superar la ilusión?

Frente a esta cuestión, hay que confesarlo, *El Banquete* no permite dar una respuesta absolutamente positiva. El lector está

tomado entre dos hipótesis contradictorias, que encuentran ambas sus bases en el texto. La interpretación clásica positiva puede reclamarse del acuerdo declarado de Sócrates con Diotima, y de la convergencia de esta doctrina con las doctrinas expuestas en *Fedón* y *La República*. El problema está en que, tal como aparece en *Fedón*, en *La República*, en la *Carta Séptima* y en otras partes, la dirección del camino hacia las ideas, la verdad o el saber, es exactamente la misma que se discute en *El Banquete* sobre el proceso del amor. Platón hace una descripción estrictamente paralela entre los dos procesos. No se necesita, pues, proyectar a Freud sobre el texto, puesto que el texto en este sentido ya es directamente freudiano. Pero si tenemos que apelar a la interpretación freudiana del texto, vamos a tomarla a fondo en todos los puntos y a mostrar qué hay detrás de la idea de los dioses, de la idea de la perfección, de la idea de la belleza y de todo el texto en su conjunto. Veremos que este tipo de interpretación nos permite leerlo mejor.

Dejemos por hoy aquí.

LECCIÓN ONCE

Conferencia del 8 de mayo de 1976

El tiempo y el amor

Hemos visto cómo en el discurso de Diotima se establece el carácter del amor como un elemento intermediario entre lo mortal y lo inmortal, entre los dioses y los hombres, entre el saber y la ignorancia. Desde el comienzo Platón se había propuesto definir el objeto del amor, y Sócrates y Diotima llegan a la conclusión de que es el bien, lo bueno y lo bello. Enseguida, Diotima se va a preocupar por establecer el problema, ya no solamente del objeto sino, como podríamos decir nosotros, del propósito, que es la felicidad[85].

Al tomar la felicidad como el propósito, la ventaja que se desprende inmediatamente —y es la consecuencia que quiere sacar también Diotima— es que la felicidad es precisamente un propósito que no necesita ser motivado, es decir, con respecto a ella no es pertinente la pregunta ¿para qué?, o, ¿con qué objeto? No obstante este aspecto crea un problema mayor, porque si la felicidad es un propósito que no requiere ser motivado ello se debe a su grado de universalidad[86].

Una vez establecido en su nivel de generalidad el objeto, como lo bueno y lo bello, y el propósito, como la felicidad, el problema que se crea es entonces saber cómo explicar que no

85. "—Pues bien —dijo ella—: suponte que, cambiando los términos y empleando, en vez de bello bueno, se te preguntase: Veamos, Sócrates, el amante de las cosas buenas, las desea: ¿qué desea? / —Que lleguen a ser suyas —le contesté. / —¿Y qué le sucederá a aquél que adquiera las cosas buenas? / —Esto te lo puedo responder con mayor facilidad —le dije—: será feliz". *El Banquete, o del amor* 204 e p. 585.

86. "—Pues bien, ese deseo y ese amor: ¿crees que es una cosa común a todos los hombres y que todos quieren que las cosas buenas les pertenezcan siempre? ¿Qué respondes? / —Eso mismo —le dije—, que es algo común a todos. / —¿Por qué entonces, Sócrates —me dijo—, no afirmamos que todos los hombres aman, si es verdad eso de que todos aman las mismas cosas siempre, si que decimos que unos aman y otros no? / —También a mí —le contesté— me extraña eso". *Idem*. 204 e p. 585.

todo el mundo ame siempre, porque de todas maneras no dejaría de ser raro que haya unos que no están interesados en la felicidad. Para responder a este problema Diotima opera por el procedimiento de diferenciar el concepto de amor. El término Eros que emplea cubre todo el conjunto de las figuras del deseo. Entonces es necesario diferenciar[87].

Es probablemente en este texto donde se autoriza Freud para decir que aquello que él llama la libido es exactamente lo mismo que Platón, en *El Banquete*, llama Eros[88]. Porque aquí también tenemos en Platón la idea de que el amor puede ser invertido directamente en la conducta que, en forma restrictiva, llamamos amatoria, pero también en muchas otras cosas, como pasa con la libido freudiana, que se puede invertir tanto en forma directa como indirecta. Enseguida, en el orden del desarrollo del diálogo, viene la introducción de un nuevo elemento que es supremamente interesante. No resulta suficiente con saber que el propósito del amor es la felicidad. Diotima considera necesario introducir un elemento que puede incluso llegar a despistarnos

87. "—Pues bien: así ocurre también con el amor. En general todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor, ese 'Amor grandísimo y engañoso para todos'. [Esta cita es tomada probablemente de un texto desconocido. Ver nota 66 del traductor p. 586]. Pero unos se entregan a él de muy diferentes formas; en los negocios, en la afición a la gimnasia o en la filosofía, y no se dice que amen, ni se les llama enamorados. En cambio, a los que se encaminan hacia él y se afanan según una sola especie detentan el nombre del todo, el de amor, y sólo de ellos se dice que aman y que son amantes". *Ídem.* 204 e p. 586.

88. "Creemos, pues, que con la palabra 'amor', en sus múltiples acepciones, ha creado el lenguaje una síntesis perfectamente justificada y que no podemos hacer nada mejor que tomarla como base de nuestras discusiones y exposiciones científicas. Con este acuerdo ha desencadenado el psicoanálisis una tempestad de indignación, como si se hubiera hecho culpable de una innovación sacrílega. Y, sin embargo, con esta concepción 'amplificada' del amor, no ha creado el psicoanálisis nada nuevo. El *Eros*, de Platón, presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a sus relaciones con el amor sexual, una perfecta analogía con la energía amorosa; esto es, con la libido del psicoanálisis, coincidencia cumplidamente demostrada por Nachmanson y Pfister en interesantes trabajos; y cuando el apóstol Pablo alaba el amor en su famosa *Epístola a los corintios* y lo sitúa sobre todas las cosas, lo concibe seguramente en el mismo sentido "amplificado', de donde resulta que los hombres no siempre toman en serio a sus grandes pensadores, aunque aparentemente los admiren mucho". Sigmund Freud, *La Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obra Completa*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 2577. La cita de San Pablo dice: "Si yo hablare lenguas humanas y angélicas y no tuviere amor, vengo a ser como metal que resuena o címbalo que retiñe".

un poco si no comprendemos el sentido que Platón le da al tema: la procreación[89].

El Banquete se conoce como uno de los textos de Platón en los cuales el concepto de amor está más desbiologizado y es presentado de la manera menos naturalista. Sin embargo, da la impresión de que al introducir el problema de la procreación, Platón volviera a darle un tono naturalista, o una especie de fundamento biológico a la problemática del amor. Pero no hay tal, porque por procreación entiende tanto la reproducción biológica como la producción de conocimientos. La posición de Platón sobre este punto es bastante compleja y, como suele ocurrir a propósito de otros temas, oscila también bastante de unos diálogos a otros.

El problema del homosexualismo puede servir de ejemplo. Al examinar la posición de Platón sobre este tema encontramos que unas veces se presenta favorable al homosexualismo, otras contrario a él, y algunas neutral, lo cual hace muy difícil el tratamiento del problema. En algunos diálogos —como en *El Banquete* (en el discurso de Pausanias) y en *Fedro*— el homosexualismo es más bien exaltado y elogiado, según las costumbres griegas del fin del siglo Quinto, aunque de una manera bastante problemática. Esta exaltación indica una posición francamente antinaturalista en el sentido de resaltar que el deseo o el amor no tienen que ver con una predisposición natural. En cambio hay otros diálogos en que Platón condena drásticamente el homosexualismo, especialmente en *Las Leyes* y en *La República*, a nombre de una posición más o menos naturalista. La legislación propuesta en *Las Leyes* es bastante drástica contra el homosexualismo y, por lo tanto, muy ajena a las costumbres griegas del momento.

En otras ocasiones nos encontramos con una actitud claramente neutral, como por ejemplo en el discurso de Aristófanes.

89. "—Pues bien —replicó—: yo te lo diré. Es esta acción la procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma. / —Arte adivinatoria requiere eso que dices —le contesté yo—. No lo entiendo. / —Pues bien —replicó ella—: te lo diré con mayor claridad. Conciben todos los hombres, ¡oh, Sócrates!, no sólo según su cuerpo, sino también según su alma, y una vez que se llega a cierta edad desea procrear nuestra naturaleza. Pero no puede procrear en lo feo, sino tan sólo en lo bello. La unión de varón y de mujer es procreación y es una cosa divina, pues la preñez y la generación son algo inmortal que hay en el ser viviente, que es mortal ...". *Ídem.* 205 e p. 586.

Como ustedes recordarán, Aristófanes propone tres seres primitivos: masculino, femenino y andrógino. Al escindirse en dos mitades, cada una de ellas va en busca del retorno a su unidad perdida, y entonces se produce el homosexualismo masculino, el homosexualismo femenino, y el heterosexualismo, por decirlo de alguna manera. Las formas homosexuales quedan, pues, en el mismo plano, en una posición enteramente neutral. En cuanto al problema del homosexualismo desde el punto de vista personal, se pueden hacer especulaciones diversas, y se han hecho naturalmente muchísimas, pero no hay documentos.

Pero lo que nos interesa resaltar en el discurso de Sócrates, es que tiene una tónica claramente opuesta a una concepción del amor y del deseo de tipo naturalista o biológico. Sin embargo, nos queda un problema: ¿por qué quiere, entonces, introducir el concepto de procreación si va a descontar toda referencia biológica o natural?

Este concepto ilumina un poco la idea de belleza. El amor desea procrear nuestra naturaleza, pero no puede procrear en lo feo sino tan sólo en lo bello. De esta manera el primer elemento que inmediatamente aparece es que el concepto de procreación sirve para asignar un nuevo sentido al concepto de belleza, como aquello que incita o inspira la creación de algo nuevo en el orden del cuerpo o en el orden del espíritu.

Sin embargo el concepto de procreación es utilizado enseguida de una manera mucho más amplia y mucho más profunda por Platón, y le sirve de lazo para introducirse en los grandes temas del estudio sobre el amor: la relación del amor con la muerte y con el tiempo. Estos temas son los que van a ocupar efectivamente su pensamiento. Cuando llega a plantear el problema de la relación del amor con el tiempo y con la muerte el diálogo alcanza su más alto nivel.

El problema se anuncia ya desde el mismo momento en que introduce la procreación en el sentido natural, es decir, en el sentido del embarazo. La procreación, dice él, es una cosa divina, puesto que la generación es algo inmortal que hay en el ser viviente, que es mortal. Esta hipótesis la considera necesaria y la generaliza como una figura del amor: la búsqueda de la producción de algo permanente lo lleva hasta los fenómenos de la naturaleza. Dice que no se puede explicar en otra forma los fenómenos del amor en la naturaleza, sino por la búsqueda de la permanencia, de la insistencia en vivir, que sobrepasa los límites del ser individual[90].

Así va apareciendo el tema general. La naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal. El gran tema platónico es que el amor es una oposición al carácter disolvente del tiempo. Es el mismo tema de Shakespeare en casi todas partes. Y podemos recoger desde ahora varias versiones de ese tema en Platón. En *Fedro*, o en el discurso de Aristófanes en *El Banquete*, el amor es recuperación del tiempo perdido, retorno a un origen desaparecido y olvidado, en cierto modo, podríamos decir, recuperación del pasado. Con respecto a la procreación, Platón propone el tema del amor como producción de un sustituto a través del cual el ser envejecido trata en cierto modo de permanecer; en la producción del conocimiento, busca afirmación en lo permanente. Y en todos los casos es un tratamiento del tiempo. Pero Platón también se refiere a la procreación, en el sentido restringido del término y no en el sentido amplio. Este es un texto supremamente importante, porque aquí Platón indica su concepto del amor[91].

90. "—¿Qué es en tu opinión, Sócrates, la causa de ese amor y de ese deseo? ¿No te das cuenta de cuán extraño es el estado porque pasan todos los animales una vez que les entra el deseo de engendrar? ¿Qué tanto los terrestres como los volátiles enferman todos y sienten tendencias amorosas, primero respecto al unirse mutuamente y luego respecto a la crianza de la prole, en defensa de la cual están dispuestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, y a sacrificar su vida, sino también a extenuarse ellos mismos de hambre y a hacer cualquier otro sacrificio con tal de poderla alimentar? Los hombres, es cierto, cabe pensar que hacen esto por cálculo, pero en cuanto a los animales, ¿qué causa hay para que sientan tan fuerte amor? ¿Puedes decírmela? / Yo, de nuevo, le respondí que no sabía. Y ella me dijo: / —¿Piensas verdaderamente llegar a ser un día entendido en cuestiones amorosas, si no tienes una idea de esto?". *Ídem.* 206 a p. 587.

91. "—[...] Y solamente puede conseguirlo con la procreación, porque siempre deja un ser nuevo en el lugar del viejo. Pues ni siquiera durante este período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo, reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde la niñez hasta que llegue a viejo se dice que es la misma persona, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas jamás son las mismas en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y otras perecen [...]". *Ídem.* 207 e p. 587.

Esta es una idea supremamente importante porque es la manera como Platón se opone a la oposición entre vida y muerte, como situaciones externas la una a la otra. No concibe entonces la muerte como un acontecimiento exterior y posterior a la vida sino como un fenómeno interno, puesto que la vida es destrucción y renovación permanente, y tanto en el sentido de la vida del espíritu como en el sentido de la vida del cuerpo. Así, pues, Platón se opone a los sistemas que tienden a contraponer y exteriorizar vida y muerte o a defender o afirmar la una contra la otra, sea devaluando la vida porque conduce a la muerte, sea considerando que la muerte no es propiamente nada, puesto que es sólo posterior a la vida.

Epicuro, por ejemplo, decía no tener relaciones con la muerte, que ese tema no le interesaba porque mientras él estaba la muerte no estaba, y cuando la muerte estuviera, él ya no estaría. Pero Platón lo toma en un sentido mucho más próximo al de Freud, en el sentido más bien de los pensadores que niegan la exteriorización entre la muerte y la vida y producen la idea de la muerte como una dimensión interior a la vida como Shakespeare, por ejemplo. En Hegel, como en Freud, la conciencia misma de la vida es correlativa de la conciencia de la muerte. Y si no se tiene conciencia de la muerte, entonces tampoco se tiene conciencia de la vida. Si los animales no saben que van a morir, tampoco saben que están vivos. Que la vida del espíritu, en el sentido que le da Hegel al término, contiene y lleva en sí la muerte, es una muy conocida tesis hegeliana: "[...] la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella", dice por ejemplo en la *Fenomenología del Espíritu*[92].

En Platón, entonces, la vida está definida como un proceso permanente de muerte y renovación, tanto en el orden corporal como en el orden espiritual; no se afirma, pues, como lo contrario de la muerte. En el conocimiento se da el mismo fenómeno que en el amor, tal como está descrito en *Fedro*. Es necesario permanentemente plantear el problema de la recuperación de lo olvidado, de lo perdido, de algo que existió alguna vez[93].

92. *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, F.C.E., México, 1966, p. 24.
93. "—[...] De este modo se conserva todo lo mortal, no por ser completamente y siempre idéntico a sí mismo como lo divino, sino por el hecho de que el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo similar a como él era. Por este medio, Sócrates, lo mortal participa de inmortalidad, tanto en su cuerpo como en todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de ella por otro diferente. No te admires, pues, si todo ser estima por naturaleza a lo que es retoño de sí mismo, porque es la inmortalidad la razón de que a todo ser acompañen esa solicitud y ese amor". *Ídem*. 207 e p. 587.

Y entonces el amor queda íntimamente ligado con un pasado perdido; pero también es presentado como superación del objeto perdido, como renovación, y siempre como afirmación de una insistencia en la vida sobre el carácter disolvente del tiempo. Platón subraya también el problema de que el carácter mismo de esa insistencia en la procreación, que estamos viendo, no es solamente por medio de la identidad consigo mismo. Por ello enseguida desarrolla el tema que ya había propuesto, y que ya hemos anotado, de tomar el concepto de belleza, ya no de una manera puramente formal —proporción, armonía, perfección— sino de una manera dinámica, como aquello que inspira cambio. Entonces, si se toma de una manera dinámica se diría, pues, que la belleza puede quedar definida también en el sentido espiritual, como Platón propone, como propia de aquel espíritu en cuya cercanía nos vemos incitados a pensar, o de aquel cuerpo en cuya cercanía nos vemos impulsados a procrear, pero siempre como incitación. Como pueden ver aquí nos encontramos dos tendencias: la una es la tendencia a la afirmación en la procreación, la otra es la tendencia a la afirmación en la identidad, la permanencia, la identidad consigo mismo.

Las figuras ideales como, por ejemplo, las ideas, los números, las figuras geométricas, etc., escapan al cambio a su modo, y por lo tanto escapan al tiempo en la medida en que son eternas. Las definiciones geométricas no tienen pasado ni futuro, están expresadas en un "tiempo de eternidad", no son un presente o una actualidad simple. Cuando nosotros decimos que los tres ángulos de un triángulo miden dos rectos, no podemos decir que medían, que midieron, que medirán, o que ahora mismo están midiendo. El "miden" es aquí un "tiempo de eternidad". Entonces, se podría decir que son bellas. Las figuras geométricas para Platón son lo más bello porque han escapado al tiempo. Pero hay otra belleza que es distinta, que escapa al tiempo porque inspira la procreación; no porque no cambia, sino por la forma como cambia.

Enseguida propone, pues, el famoso tema del amor educador que es uno de los más conocidos y más famosos de este discurso. Antes es bueno explicar que toda la teoría del amor educador depende de una concepción muy propia de Platón sobre

el amante como iniciador. Este es un tema principal en toda esta concepción: el amante resulta ser alguien inspirado por un espíritu que provoca la producción de pensamientos. No los provoca, sin embargo, porque ya los tenga, es decir, no los provoca en el sentido de que los comunique; provoca es su generación. Entonces el juego entre el amante y el amado es el juego de inspiración-iniciación; el amante es inspirado e iniciador, el amado es inspirador e iniciado. Ahora, si nosotros recordamos el momento, otra vez en *Fedro*, en que Fedro nos explica el sentido del inspirador vemos que el amado es inspirador porque provoca el recuerdo, la reminiscencia de un saber perdido[94]. Este es, pues, el camino que conduce a lo que Platón denomina la belleza en sí,

94. En *El Banquete* nos indica así la dirección y el camino del iniciador: "Después de las normas de conducta, es menester que el iniciador conduzca a las ciencias para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, dirija su mirada a toda esa belleza, que ya es mucha, y no sea en lo sucesivo hombre vil y de mezquino espíritu por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal como lo voy a explicar y que versa sobre una belleza que es así. Procura —agregó— prestarme toda la atención que te sea posible. En efecto, el que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas, y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente, Sócrates, por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores, que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo. Tampoco se mostrará a él la belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que existe, en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única, en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta en ella nada, ni disminuye, ni padece nada en absoluto. Así, pues, cuando a partir de las realidades visibles se eleva uno a merced del recto amor de los mancebos y se comienza a contemplar esa belleza de antes, se está, puede decirse, a punto de alcanzar la meta. He aquí, pues, el recto modo de abordar las cosas eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta

o, como en otros textos, al cielo inteligible, a la conciencia de las ideas, o a alguna fórmula similar. El amor está substraído a la muerte, a la transformación y al tiempo, pero precisamente por eso es la muerte misma. Ese es el gran problema de Platón.

Antes de pasar a estudiar el pasaje de Alcibíades y el problema final de *El Banquete*, la lógica del tema se puede, por ahora, construir así: si la vida ha sido definida, al igual que el proceso del discurso, como algo que lleva en sí mismo a la muerte, el amor se define en ese momento como el intento de persistir, de afirmarse contra el carácter negador y disolvente del tiempo, de recuperación del pasado, de producción de un substituto sobre el supuesto de la muerte futura, de producción actual, cuando todo se está hundiendo, de algo que haga posible una nueva generación. Sin embargo el fin final del amor es la permanencia, algo definitivo, inmodificable, un estado cualquiera final que ya no cambie. Cualquier nombre que se le de a este estado (la otra vida, el cielo, la inmortalidad, el nirvana, etc.), decía Nietzsche, no son más que diferentes nombres de la muerte; puesto que la vida es cambio, lo permanente es la muerte. El problema es que en el discurso de Diotima el deseo ha sido pensado de una manera tan radical que no puede excluir ya el instinto de muerte.

Luego veremos la versión del tema en el pasaje final del discurso de Alcibíades.

terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida ¡oh, querido Sócrates! —dijo la extranjera de Mantinea—, en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando éste contempla la belleza en sí. Si alguna vez la vislumbra, no te parecerá que es comparable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turba y estás dispuesto —y no sólo tú sino también otros muchos—, con tal de ver a los amados y estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello fuera posible, sino tan sólo a contemplarlos y a estar en su compañía. ¿Qué es, pues, lo que creemos que ocurriría —agregó— si le fuera dado a alguno el ver la belleza en sí, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y las demás vanidades mortales y si pudiera contemplar esa divina belleza en sí, que es única específicamente? ¿Crees acaso que es vil la vida de un hombre que ponga su mirada en ese objeto, lo contemple con el órgano que debe y esté en unión con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre?". *Ídem.* 212 a pp. 589-590.

LECCIÓN DOCE

Conferencia del 15 de mayo de 1976

La metafísica de Platón

Hemos visto, pues, que el discurso de Diotima termina con la posición de que el objeto final del deseo es la muerte. Y como Platón trata siempre en la misma dirección el conocimiento y el amor, no es raro entonces que encontremos en su teoría de la filosofía esa misma posición. El objeto final de la filosofía, tal como lo determina en *Fedón*, es la muerte. Si la filosofía es una crítica de la apariencia o de los sentidos, si es una búsqueda de superar lo particular y de alcanzar lo general, si es un intento por acceder a lo intemporal, a lo inmodificable, o a lo absoluto, la filosofía es un camino hacia la muerte. Y si Sócrates bebió alegremente la cicuta, eso se debe a que nunca había hecho otra cosa.

La metafísica platónica puede tomar todos los grandes temas de Platón y dirigirlos hacia la muerte. El problema es que esa inflexión mortal estará siempre presente como una posibilidad en el platonismo, ya no solamente en la filosofía de Platón sino en el modelo metafísico que inspira. El problema fundamental del platonismo —y es en este sentido que Nietzsche se declara antiplatónico— es que sus temas están permanentemente guiados por la tentación de la muerte. Así se pueden revisar muchos de los temas platónicos.

Si nosotros entendemos la reminiscencia en términos absolutos, como el recuerdo de la contemplación de las ideas puras, la reminiscencia nos remite a un estado absoluto, intemporal, distinto a si nosotros remitimos la reminiscencia a la búsqueda de un objeto perdido en una prehistoria personal.

También en su estética, por ejemplo, aparece continuamente esta tentación, y casi podría decirse que es posible obtener dos estéticas de Platón, según que uno acepte el camino absoluto de la belleza, definida como lo hace Diotima al final, como algo que existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, y que tampoco se refiere a algo particular: un rostro, unas manos, etc. Pero también hay una estética mortal, ya que en el proceso del diálogo

nos encontramos con una idea de la belleza que ya no es contemplativa sino activa, como habíamos indicado, que Platón propone ya no como perfección, armonía, intemporalidad, sino como incitación, inspiración, provocación de crear algo, etc.

En la historia de la estética se vuelve a encontrar, en los diversos pensadores, una y otra vez, la tendencia a producir una idea contemplativa: la estética como calmante, de Schopenhauer; la finalidad sin fin, de Kant, que llama así a la belleza porque es finalidad en el sentido de que incluye la intención de expresar un sentido, y sin fin, porque no se propone nada, no está en el orden instrumental, no es un medio. Por eso la llama Kant una finalidad sin fin. Y en el otro lado nos encontramos la idea de inspiración, especialmente en la estética opuesta a las formulaciones de Kant y Schopenhauer, como por ejemplo Nietzsche. Aquí se insiste en el punto de que la belleza es una incitación, "una promesa de felicidad", como dicen ellos[95].

En general, para que sirva de medio de contraste, es muy útil, si se quiere mostrar la tendencia metafísica de Platón, compararlo con la filosofía de Nietzsche, por lo menos en los puntos en los que Nietzsche es muy explícito en su contraste con la posibilidad platónica.

El contraste con Nietzsche

Voy a comentar un poco la posición de Nietzsche, aunque en una forma naturalmente muy restringida y muy resumida, porque sirve de contraste muy fuerte para ver las tendencias metafísicas que se encuentran en el pensamiento de Platón. Por lo demás, Nietzsche es un lector muy notable de Platón y sabe muy bien que es muy complejo, aunque se declare continuamente, en una y otra parte, el anti-Platón. Él sabe también que en Platón hay muchas contradicciones y muchos problemas, pero continuamente lo declara como el más grande de los antiguos. Vamos a ver primero, en un resumen muy breve, tomado de diversas partes de la obra final, en qué consiste la oposición nietzscheana al platonismo que, por lo demás, Nietzsche no reduce a Platón, sino que extiende a la metafísica occidental, cuyo fundador, efectivamente, es Platón.

95. Ver en *La genealogía de la moral*, Tratado tercero "¿Qué significan los ideales ascéticos?", Madrid, Alianza Editorial, El libro de Bolsillo, 1975.

Nietzsche escribió al final de su vida, en *La Voluntad de Dominio*, un texto en el que hace un pequeño resumen, de una media página, de la historia de la filosofía, comenzando por Platón hasta llegar a él, que se llama *De cómo el mundo verdadero se convirtió en una fábula*. En ese texto muestra cómo el problema comenzó cuando se declaró que existía un mundo verdadero en oposición al mundo aparente. Ese mundo verdadero ha tenido, desde luego, muchas versiones: religiosas (por ejemplo, el mundo de los justos, la vida verdadera, la otra vida, etc.); metafísicas (el mundo de las esencias, el mundo de las ideas, el cielo inteligible); versiones un poco más refinadas (kantianas, por ejemplo, cuando se refiere a la cosa en sí); etc. Pero llega un momento —probablemente Nietzsche piensa que con *Zaratustra*— en que se descubre que el mundo verdadero era el mundo aparente. Y entonces salimos ya del lado de la "esencia verdadera", de la idea y también de la apariencia, porque la apariencia no oculta ya nada, sino otras apariencias.

Podemos decir, pues, de Nietzsche, que su posición puede ser expresada como un rechazo de todo absolutismo y de todo absoluto. Él ha perseguido críticamente, en los más diversos textos y en los más diversos aspectos, la idea de absoluto como una especie de enemigo personal. El conocimiento absoluto, por ejemplo. Nietzsche decía que la idea misma de una evidencia primera, que Descartes buscaba como un punto absoluto de arranque, era una contradicción en los términos. No puede existir ninguna evidencia primera; es una ingenuidad filosófica el solo deseo de buscarla, porque es la búsqueda de una seguridad que no deje ya pregunta ni cuestión alguna, ni margen a la duda, como pensaba Descartes. Y por eso afirma que el famoso "cogito, ergo sum", ("pienso, luego existo"), busca escapar de toda interpretación, sin darse cuenta de que todo lo que allí se propone no es más que interpretación. Y el filósofo no puede tomarlo como una evidencia sino como un nudo de problemas: ¿Qué quiere decir "yo pienso"? ¿Es muy natural la idea del yo? ¿El yo es una causa del pensar, en el sentido de que el pensar es una intención del yo? ¿Qué significa pensar? El pensamiento viene a mí cuando él quiere, no cuando yo quiero. El yo es una síntesis provisional y no un sujeto absoluto. Descartes ha caído en la trampa de la gramática. Jamás nos libraremos de Dios mientras no seamos capaces de criticar la gramática, dice Nietzsche, porque la gramática "subjetiviza", es decir, supone un sujeto. Cuando decimos "el viento sopla", suponemos un sujeto que explica lo que está ocurriendo. Siempre ponemos un autor, cuando queremos expresar cualquier cosa.

Nietzsche produce, pues, lo que él mismo denomina un perspectivismo: todo conocimiento es perspectiva, interpretación. Y todo conocimiento es, por definición, relativo. Nietzsche lo ve tanto desde el plano de la percepción actual como de la ciencia. Toda percepción es una captación relativa; una percepción total es una contradicción en los términos. Una visión total es imposible porque, si alguien viera todo, vería hasta la retina de sus ojos y sería, por lo tanto, ciego porque la retina le impediría ver otra cosa. Un ser omnividente es lo mismo que un ciego de la misma manera que un ser omnisciente es un ignorante. Lo que a Nietzsche le molesta de la teología es precisamente lo que en ella es esencial: el absolutismo.

Y naturalmente todo conocimiento es situado y cualquier cosa que postulemos como objeto de conocimiento sólo se puede apreciar en relaciones. El tamaño y la distancia son relaciones; hablar de una distancia o de un tamaño absoluto, es una contradicción en los términos. En el mismo sentido relativo se inscribe la idea de poder que tiene Nietzsche. El poder es siempre una correlación de fuerzas. Un poder absoluto no tiene sobre quién ejercerse, porque no tendría una resistencia que vencer. Decir de un ser que es omnipotente, es igual que decir que es impotente. Al viejo Dios, decía Nietzsche, le hemos sacrificado muchas cosas pero, sobre todo, le hemos sacrificado la capacidad intelectual, y lo más molesto que tiene, como decía Baudelaire, es que para reinar no ha necesitado ni siquiera existir.

Nietzsche busca el fantasma de lo absoluto en todos los campos del arte y de la ciencia, y su tarea, en un sentido fundamental, se podrá decir que es la de perseguir el fantasma de lo absoluto: el ser en sí, la cosa en sí, la evidencia en sí, la verdad en sí, etc. Naturalmente, Nietzsche no niega que la persecución de ese fantasma ha tenido mucha importancia en la historia del pensamiento y ha generado muchas cosas valiosas. Según su teoría, la verdad puede y suele proceder del error.

Nietzsche sospechaba de todas las ciencias, de toda física lo mismo que de toda metafísica, que conocieran un estado definitivo, un estado absoluto. Y siempre que nos encontremos con un filósofo o con un científico que busca un estado definitivo y absoluto, como ocurre en la física por ejemplo con los partidarios

de la entropía, lo que debemos preguntarnos es qué tipo de enfermedad lo inspira. De la misma manera debemos hacer cuando nos proponen el pensamiento en sí, el pensamiento puro o el pensamiento desinteresado. En general, es mejor sonreír cuando alguien nos habla de desinterés, y preguntar qué tipo de interés será aquel que necesita hacerse pasar por desinterés. Nietzsche, pues, concibe una filosofía que se opone a la dirección de la metafísica en su aspiración a lo absoluto, al ser en sí, a la cosa en sí, a la belleza en sí o a cualquier dimensión que contenga el "en sí", que no sea perspectiva, interpretación.

El discurso de Alcibíades

Sin embargo, Platón en este sentido no es un pensador muy fácil de situar. En primer lugar el desinterés, efectivamente, no es un tema platónico, puesto que Platón en este diálogo se interroga fundamentalmente por el deseo, e incluye el saber en el proceso del amor. Y el deseo de saber es ya una interrogación platónica. Y, además, en este diálogo tampoco es fácil situar a Platón dentro de tantos dialogantes. A nosotros hoy, para hablar con más franqueza, nos interesa poco con cuál de estos señores estaba Platón. Lo que nos interesa es examinar lo que el texto produce en medio de su multiplicidad de interpretaciones y de sus juegos de contradicciones. Es posible que Platón estuviera de acuerdo con Diotima, pero hay un fenómeno curioso y es que el discurso de Diotima no es el discurso final. Diotima no queda con la palabra al terminar el diálogo, sino que se produce el fenómeno de la entrada y la presentación de un nuevo personaje que produce una reinterpretación de Sócrates. El estilo de Platón, trata de insinuar continuamente que está borracho, y le hace cometer errores, mezclar diversos refranes en uno solo. Estas páginas son, pues, un logro increíble del genio de Platón[96].

96. "No mucho después escucharon en el patio la voz de Alcibíades que estaba muy borracho y daba grandes voces, preguntando dónde estaba Agatón y pidiendo que le llevaran a su lado. Lleváronle entonces a la reunión, juntamente con la flautista que lo sostenía y algunos otros de sus acompañantes, y, una vez en la puerta, se detuvo, coronado con una espesa corona de hiedra y de violetas y con un gran número de cintas sobre la cabeza, y dijo: —Salud, amigos. ¿Aceptáis como comensal a un hombre que está completamente borracho, o nos tendremos que ir sin haber hecho otra cosa que coronar a Agatón, que es a lo que hemos venido?". *El Banquete, o del amor*, 213 d p. 590.

Platón no necesita decirlo, porque para los lectores griegos, sus contemporáneos, era claro que ésta es la figura de Dionisio, que era precisamente el Dios del vino, que andaba borracho, coronado de hiedras, flores y cintas, con flautistas, en sus fiestas dionisíacas. La figura de Dionisio es la que precisamente Nietzsche, desde su juventud, opone a la metafísica, y sobre todo cada vez más en su madurez, hasta el punto de terminar firmando "Dionisio". Platón, pues, lo hace entrar en escena.

Dionisio, en primer lugar, es el representante y el emblema de la música, según el pensamiento de Nietzsche. Diríamos ahora que es la representación de lo inconsciente que se desborda y rompe todas las fronteras de la razón y de la unidad del yo. Las fiestas dionisíacas eran danzas, orgías sexuales y debates colectivos enormes. Eran también intentos —y así era probablemente pensado por los griegos— de romper la estrecha cárcel del yo y de dar paso a una vida pre-personal y a un anonimato colectivo en que las pasiones surgieran como olas.

Lo curioso de la entrada de Alcibíades es, sobre todo, que no solamente aparece como una representación de Dionisio, sino que va a interpretar a Sócrates como un Dionisio. Sócrates parece lo contrario de Dionisio. Fijémonos en este detalle porque es otro esfuerzo consciente en Platón. La figura de Sócrates es una figura muy anti-dionisíaca. Sócrates es, como les dije antes, según sus propias palabras en la *Defensa*, un representante del padre. Sócrates es un cultor de la lucidez y de la interioridad: "Conócete a ti mismo", era el aforismo que iba repitiendo, y que había tomado del templo de Delfos. Sócrates es el hombre que se opone más rígidamente a la seducción. De allí por ejemplo, su rabia contra la retórica y contra la oratoria y su teoría de que sólo la demostración es válida; un camino de razones necesarias, y no un prestigio, es lo único que valida una tesis. En lo único en que se parece a Dionisio, y esto lo subraya Platón, es en que es muy feo, aunque por razones distintas: Dionisio es feo por desbordamiento, porque la estética contiene, limita y precisa; Sócrates es feo porque es anti-seductor o, por lo menos, esa es la interpretación de la feura de Sócrates que presenta Platón.

Sócrates pretende tener el control de todo, y por eso se opone a la escritura, porque es incontrolable, ya que el texto escrito se entrega libremente a la interpretación. Nietzsche decía que "Sócrates era aquel que no escribía"; quería explicar su palabra y lo que estaba diciendo, para impedir que sus ideas quedaran a la disposición de cualquier interpretación. Es, pues, un promotor

del control. Dionisio, en cambio, es el descontrol personalizado, por lo cual los griegos —que eran bastante más "sanos" que nosotros— lo consideraban un Dios. No sólo Apolo era considerado Dios sino también Dionisio, su contraparte. De allí proviene, pues, lo fuerte del texto de Alcibíades, que comienza a situar a Sócrates como un miembro del séquito de Dionisio[97].

Sócrates aparece, pues, como un flautista. Y los flautistas, como éste que llega con Alcibíades, hacían parte del séquito de Dionisio, y la música era considerada como una forma dionisíaca, precisamente porque excita y arroba sin que podamos controlar el por qué. En otros términos, podría decirse que Alcibíades interpreta a Sócrates, precisamente por lo contrario de lo que Sócrates ha tratado de ser como figura fundamental. Lo interpreta como un seductor, como el más terrible seductor de Grecia. Además, como se ve desde el comienzo, por supuesto, casi desde la entrada, Alcibíades está enamorado de Sócrates. Y aunque no estuvo presente en los discursos anteriores, sus expresiones sobre Sócrates contienen muchas de las tesis anteriores sobre la muerte. En otra vida nos pasaba lo mismo, o la conocíamos o no la conocíamos; y si la conocíamos no podíamos buscarla, y si no la conocíamos tampoco. Entonces en otra vida estábamos en la misma situación que en ésta, porque esa otra vida también la recordamos con relación a otra anterior. Es, pues, la misma problemática.

El discurso de Fedro se había asentado, entre otras tesis, en la idea de que el amor producía un testigo privilegiado. Un testigo privilegiado es aquel cuya opinión nos interesa más que la de todos los otros, naturalmente; en una versión psicoanalítica el problema es mucho más profundo, porque un testigo privilegiado no es solamente aquel cuya opinión nos interesa profundamente sino aquel de cuya opinión depende mucho nuestra identidad. Y en *Fedro* se sugiere la idea de que el amor, o el enamoramiento, funciona como un nuevo nacimiento en la medida en que es una aspiración a llegar a ser lo que el otro desea en uno. Y la función de testigo privilegiado, se la adjudica precisamente Alcibíades a Sócrates, y con toda la ambivalencia del caso; Sócrates es un individuo tan terriblemente seductor que hay que hacer un esfuerzo para huir de él y poder hacer algunas otras cosas por fuera de su influencia[98].

Aquí Alcibíades interpreta el ascetismo de Sócrates, su austeridad y su rechazo de todos los honores y bienes similares, como una máscara filosófica[99]. Sócrates se niega a ejercer violencia sobre una conciencia y sólo pretende ser el que ayuda en un parto, y es por este motivo que se niega a toda seducción. Pero, precisamente, detrás de su máscara ascética ejerce la mayor seducción y, por lo tanto, la mayor violencia; los que le siguen, en realidad, son un coro de arrebatados. Alcibíades lo dice, por lo demás, remitiéndose a una interpretación de la filosofía en términos dionisíacos[100].

97. "[...] Afirmo, en efecto, que es sumamente parecido a los silenos que hay en los talleres de los escultores, que modelan los artífices con siringas o flautas en la mano y que al abrirlos en dos se ve que tienen en su interior estatuillas de dioses. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias. Al menos, eso de que eres en tu aspecto, semejante a éstos, ni tú mismo podrías discutirlo, pero que también en lo demás te pareces a ellos, escúchalo a continuación. Eres un insolente. ¿No es verdad? Si no lo confiesas, aduciré testigos. ¿Y no eres también flautista? Sí, y mucho más maravilloso que Marsias, porque éste se servía de instrumentos para fascinar a los hombres con el hechizo que emanaba de su boca y todavía hoy fascina el que entone con la flauta sus aires (pues los que entonaba Olimpo sostengo que son de Marsias, que se los había enseñado)". *Ídem.* 214 e p. 592.

98. "Y tan sólo ante este hombre he experimentado algo que no se creería que puede haber en mí: el sentir vergüenza ante alguien. El caso es que yo la siento únicamente en su presencia, pues estoy consciente de que no puedo negarle que no se debe hacer lo que él ordena [...]; pero una vez que me voy de su lado, sucumbo a los honores que me tributa la muchedumbre. Huyo, pues, de él como un esclavo fugitivo, y le soslayo y siempre que le veo siento vergüenza de las cosas que le reconocí. Muchas veces me gustaría no verle entre los hombres; pero si esto ocurriera bien sé que mi pesar sería mucho mayor, de suerte que no sé qué hacer con este hombre [...]". *Ídem.* 216 b pp. 592-593.

99. "— Su apariencia, al menos, ¿no es la de un sileno? Sí, y mucho. Ésta es la cubierta con la que está envuelto por fuera, como un sileno esculpido; pero el interior, cuando se abre, ¿de cuánta templanza creéis, señores comensales, que está lleno? Sabed que el que uno sea bello no le importa nada y que le desprecia hasta extremos que nadie puede suponer, ni tampoco el que uno sea rico ni que tenga ningún otro privilegio de los que ensalza la multitud. Estima, al contrario, que todos esos bienes no valen nada y que tampoco nosotros, os lo aseguro, somos nada, y pasa toda su vida ironizando y jugando con los hombres. Pero cuando habla en serio y se abre su envoltura, no sé si hay alguien que haya visto entonces las estatuillas de adentro. Yo las he visto ya en una ocasión y me parecieron tan divinas, tan de oro, tan sumamente bellas y admirables, que no me quedaba otro remedio que hacer al punto lo que me ordenase Sócrates". *Ídem.* 216 b p. 593.

100. "Además estoy viendo a esos Fedros, a esos Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristodemos y Aristófanes, por no mencionar al propio Sócrates y al resto de vosotros, pues todos participáis de la manía del filósofo y su delirio báquico". *Ídem.* 217 e p. 594.

La filosofía es, pues, un delirio báquico, es decir, dionisíaco, que es lo mismo. Sócrates pretendía ser el adalid del autocontrol. En *Gorgias* discute con Calicles, quien confiesa abiertamente que le encantan el poder y la dominación. Y Sócrates le pregunta si en la dominación incluye, por ejemplo, la dominación sobre sí mismo y sobre sus pasiones, y lo saca así de su afirmación de la dominación, mostrándole que precisamente ese tipo de gusto por la dominación, es una manera de estar dominado por una pasión, e incluso, hasta por una pasión triste. Pero Alcibíades cree que también hay en la posición socrática una inmensa pasión, que no es sólo la muerte, sino una gran pasión dionisíaca. Alcibíades no parece creer que todo se reduce a la búsqueda de ser uno, solo, igual a sí mismo, siempre inmutable e invariable, o del cielo inteligible, o de cualquier otro nombre de la muerte, como decía Nietzsche, que llamaba nirvana a la "otra vida", a la "vida verdadera", al paraíso o al "cielo inteligible". Y trata de desmontar el carácter anti-seductor de Sócrates, proponiéndolo como una especie de seductor elevado a la segunda potencia, a partir de las características de su discurso[101].

Y además nos cuenta una serie de anécdotas de Sócrates, —sobre su participación en la guerra, por ejemplo— entre las que se destaca una muy famosa: en una campaña, en pleno invierno, se le ocurrió una idea y se quedó inmóvil, en el mismo sitio donde se le ocurrió, veinticuatro horas, considerando la idea que se le había acabado de ocurrir. Con lo que quiere indicar que es un arrebatado de la filosofía, una especie de Dionisio, a su modo. Platón, pues, deja abierta en *El Banquete*, la pregunta por cuál es el deseo de Sócrates, y la pregunta por el deseo de

101. "—Y he aquí algo, por cierto, que he pasado por alto al principio: el que también sus discursos son parecidísimos a los silenos que se abren. Si se quiere, en efecto, escuchar los discursos de Sócrates, se sacará pronto la impresión de que son sumamente ridículos; ¡tales son los nombres y las expresiones con que exteriormente están envueltos, como por una piel de sátiro insolente! Habla de burros de carga, de herreros, de zapateros y de curtidores y siempre parece decir, mediante las mismas expresiones, las mismas cosas, de tal manera que todo hombre ignorante e insensato se reiría de sus discursos. Pero si se los ve cuando están abiertos y se penetra en su interior, se descubrirá primeramente que son los únicos discursos que tienen sentido y después que son enteramente divinos y contienen en sí mismos un número grandísimo de imágenes de virtud, y que se extienden al mayor número de cosas o, mejor dicho, a todo aquello que le atañe examinar al que tenga intención de hacerse honrado y bueno". *Ídem.* 221 a 222 c p. 596.

saber: ¿cómo se ubica el deseo de saber en el conjunto del deseo? ¿qué relación tiene con Eros? ¿qué relación tiene con la "pulsión de muerte", como diríamos ahora? O, en términos sencillos, en qué medida el saber tiende al disfrute y la dominación, y en qué medida tiende a la perfección, al absoluto y a la muerte.

Veremos luego, volviendo al final de *Teeteto*, el problema de cómo en el momento mismo del establecimiento de la lógica y de la proposición del discurso como elemento de la verdad, en oposición a la opinión, Platón sitúa un inmenso interrogante sobre el deseo de saber. Al fin y al cabo, disfrazado de "medio sacerdote", de "medio asceta", caviloso y vuelto sobre sí mismo: ¿qué quiere el filósofo?

Ese problema lo veremos un poco más en detalle la próxima vez.

LECCIÓN TRECE

Conferencia del 22 de mayo de 1976

Recapitulación

Hemos visto cómo Platón explora en *El Banquete* diversas concepciones de la muerte y cómo, según una posición que es esencial a su pensamiento, esas concepciones son también diversas interpretaciones del conocimiento. En este sentido los discursos de *El Banquete* podrían ser vistos como investigaciones sobre el conocimiento.

Así como el amor es pensado, tanto en *El Banquete* como en *Fedro*, como un retorno a un origen olvidado, a una existencia anterior, a una etapa prehistórica o a las huellas de la memoria perdida, así también el conocimiento es retorno, reminiscencia, y puede decirse que el conocimiento esencial es el reconocimiento. Y así como encontramos en *El Banquete* que ese movimiento de retorno a una etapa primordial es el redescubrimiento de un testigo privilegiado, así también Platón, en sus investigaciones sobre el conocimiento, desaloja todos los testigos actuales —multitudes, oradores, aprobaciones— y no deja más que el testimonio de la demostración.

Y de la misma manera ese movimiento contiene un elemento inequívoco de trasgresión, puesto que el amor en *El Banquete* es un movimiento de oposición a una separación que fue impuesta por Zeus, tal como es descrita en el discurso de Aristófanes. Por lo tanto, el movimiento que niega la acción de Zeus es trasgresor en el más alto nivel. Así encontramos también, en el conjunto de la obra, el conocimiento pensado continuamente como trasgresor de toda autoridad, de toda costumbre, de las leyes de la ciudad, etc. hasta el punto de que Sócrates termina transgrediendo las normas de la ciudad peor que nadie. No cometió delito alguno, pero lo que hizo fue peor ya que, al afirmar que seguiría y cumpliría las leyes de Atenas en la medida en que las considerara justas, y no por el hecho de ser leyes, puso en cuestión el orden de la legalidad en el punto en que es más vulnerable, al declararlo relativo al conocimiento. Para el legislador

esa posición es más transgresora que un delito cualquiera particular, que en cierto modo no hace más que reconocer la ley, a la manera como el robo reconoce la propiedad o la blasfemia a la religión, etc.

Y, finalmente, el amor es la aspiración en última instancia, según Diotima, a lo absoluto, y por ende a la muerte, como dice finalmente. El conocimiento resulta ser así también una aspiración al mundo inteligible de las esencias imperecederas.

Después del diálogo de Diotima, al final de *El Banquete*, Platón termina dándole la palabra a una especie de contraposición a Diotima. A la solemnidad de su discurso le opone la borrachera de Alcibíades; a la admiración que produce le opone la risa con que es recibido finalmente el discurso de Alcibíades. Y al principio de separación del mundo o a las experiencias que impone el discurso de Diotima, le opone la posición de Alcibíades del conocimiento dionisíaco como pasión y como seducción. En la estructura de la investigación sobre qué es el conocimiento, se recorre, pues, el mismo camino que en la investigación sobre qué es el amor.

Aún concebido el amor con toda la multiplicidad de aspectos y con todo el rigor con que Platón lo concibe es de advertir, pues, en este punto, que no se debe tomar la teoría del amor de *El Banquete*, como es muy frecuente, incluso entre los más modernos investigadores, en la dirección de escoger cuál es el discurso o el diálogo donde se encuentra la clave. Por el contrario es la multiplicidad del conjunto lo que resulta fundamentalmente sabio. Pero existe en el pensamiento de Platón una dirección de la investigación que, inicialmente al menos, y en su forma fundamental, difiere de la investigación de un paralelo con el amor. Esta dirección, también muy frecuente en Platón, es el paso al análisis del discurso, puesto que el pensamiento ha sido definido en *El Sofista* como un discurso, como el diálogo que el alma tiene consigo misma. Y esta es otra dimensión esencial del pensamiento de Platón. Hay que tener siempre presente esta orientación de volver al análisis del discurso o del lenguaje, tal como se desarrolla en *Cratilo*, en *Fedón*, en *El Sofista*, o en *Teeteto*. Se genera con ello, digámoslo así, una especie de lingüística platónica, de muy notable calidad. Refiriéndose a la que se encuentra en *Cratilo*, un lingüista moderno como Jakobson dice que sólo muy recientemente se ha podido decir algo mejor.

El problema del lenguaje al final de *Teeteto*

Al final de *Teeteto* debemos tomar una vez más la dirección del análisis del lenguaje, como un elemento para llegar a la definición de la ciencia. El diálogo puede parecer desilusionante para el que aspira a una respuesta, porque Platón, muy sabiamente, y como hace en otras partes, por ejemplo en *Cratilo*, después de hacer un desarrollo en el que conmueve la posición misma del problema y lo hace avanzar, deja finalmente abierta la pregunta. El que aspira a una respuesta no quedará muy contento con la despedida de Sócrates: "seguiremos mañana, después de que vaya a defenderme de las acusaciones de Melitos"[102]. Pero en el camino se han despachado precisamente las malas respuestas, y de esa manera se ha abierto efectivamente la pregunta. Con las discusiones anteriores no se ha resuelto el problema pero, en todo caso, se ha descubierto "que no sabíamos muchas cosas que creíamos saber": la ignorancia ha sido despejada.

Hemos tratado de completar un poco el comentario de *Teeteto* con la referencia a otros diálogos. Veremos que sí hay un comienzo de respuesta aunque, en efecto, la pregunta siga abierta. Hay que advertir que el texto que vamos a comentar es uno de los más difíciles de Platón, ya que es un verdadero nudo de enigmas y está cruzado de problemas. Vamos a seguir algunas de sus articulaciones principales, y todos los problemas que de paso va engendrando en la necesidad interna de su desarrollo.

Habíamos llegado al problema de la opinión verdadera. Platón aprovecha inmediatamente para hacer una nueva crítica de la retórica, de la oratoria. En el mejor de los casos la retórica produce opiniones verdaderas, cuando genera opiniones que coinciden con la realidad. Son opiniones verdaderas, pero no ciencia, porque ya se ha encontrado que no se puede confundir la opinión verdadera con la ciencia, porque un saber real es sólo aquel que puede dar cuenta de sí mismo por medio de una demostración. Con el tema de la opinión verdadera vuelve Platón a hacer una nueva crítica de la retórica. No tenemos que leerla, porque ya hemos visto algunas otras en el mismo sentido. Y en seguida

102. La cita exacta es la siguiente: "Ahora, sin embargo, debo comparecer en el Pórtico del Rey para contestar a la acusación de Melitos. Mañana, al romper el día, Teodoro, volveremos a encontrarnos aquí". *Teeteto, o de la ciencia*, 210 d p. 941.

aborda el problema del lenguaje; primero desde el lado de la metafísica y luego directamente[103].

Se puede afirmar por necesidad, que de los primeros elementos no se puede ofrecer razón alguna, precisamente en la medida en que son primeros elementos, es decir, no pueden ser explicados porque no derivan de nada, no son el resultado de nada, no se pueden deducir de algo anterior o considerar como el fin de un proceso. Por lo tanto, de ellos no puede darse razón alguna. No es posible, si queremos decirlo en estos términos, hacer una ciencia de elementos primarios, cualesquiera que sean los elementos que se consideren como irreductibles —el agua, el fuego, etc. como decían los presocráticos— o cualquiera que sea la materia. Cualquier cosa que resulte irreductible no puede ser, precisamente por ello, objeto de ninguna ciencia, porque no se puede dar razón de ella.

En seguida Platón hace deslizar el tema de ese nivel de reflexión general a un nivel más propiamente lingüístico. En el lenguaje nos encontramos también con primeros elementos, con elementos simples, constitutivos del lenguaje. Platón, en términos diferentes a los de la lingüística moderna, considera las letras como primeros elementos, luego las sílabas y los nombres. Hoy en día, naturalmente, no se hablaría en esos términos porque los elementos primordiales se definen como fonemas. Lo importante de todas maneras, independientemente de como los definamos es que, de los elementos simples que constituyen el lenguaje, no se puede dar razón; hoy diríamos que "no tienen sentido". Solo se podría nombrar a cada uno en sí mismo y por sí mismo, sin posibilidad de afirmar qué es o qué no es, puesto que ya sería postular su ser o su no ser. Cuando pensamos en "a", decimos simplemente que "es a", mas no podemos decir si "a" es un signo que nos remite a un ser, ya que eso depende de otras cosas. No es posible, pues, el atributo de existencia que es incluso un atributo posterior al atributo de sentido, puesto que algo puede tener sentido, sin necesidad de existir. Los dioses de la mitología tienen sentido, indudablemente, aunque no existan. Y si carecemos todavía de ese atributo anterior, del atributo del sentido, los signos tomados uno a uno no significan nada.

103. "Sócrates. —[...] Me parece haber oído a algunos que de lo que llamamos primeros elementos, y de los cuales nosotros y todo lo que existe estamos compuestos, no puede ofrecerse razón alguna [...]". *Ídem.* 201 e p. 934.

Y entonces se crea un problema supremamente inquietante, que se puede formular con esta pregunta: ¿Cómo es posible que aquello que está compuesto de signos que no significan nada, signifique algo? Si "a", "b" o "c", para seguir la línea de Platón, no significan nada: ¿cómo, lo que con ello se compone, puede llegar a significar? ¿cómo es posible que la reunión de elementos sin sentido produzca un sentido? Y, sin embargo, Platón sabe que el lenguaje tiene esa característica, y él mismo propone algunos ejemplos: "s" no significa nada, "o" no significa nada, "c" no significa nada, etc.; pero "Sócrates" sí significa algo. En este punto es difícil decidir si Platón tiene o no la respuesta. De tenerla, claro está, no la va a dar en términos modernos pero señala, lo cual es ya de un valor extraordinario, algunas de las características del problema que así se plantea.

La respuesta moderna se puede expresar sencillamente diciendo que los signos no son signos de una cosa sino de una diferencia, que cada uno significa, no algo a lo que se refiere, sino una diferencia entre él mismo y los otros signos. En este sentido, pues, la única significación de "a" sería una serie negativa: "no b", "no c", etc. Y así la de todos los signos. En otros términos lo signos son, como se dice, diferenciales o diacríticos. Y precisamente por eso es por lo que tomados aisladamente no significan nada, y reunidos imponen una diferencia. La organización del lenguaje como un conjunto de oposiciones en parejas, es un tema ya hoy muy conocido.

El ejemplo de Freud, que han desarrollado y comentado después de él tantos pensadores —Merleau-Ponty, Lacan y muchos lingüistas— resulta útil porque permite apreciar la constitución del lenguaje en términos muy elementales. En *Más allá del Principio del Placer*, Freud se refiere al nacimiento mismo del lenguaje en el niño, a la manera como ingresa en el lenguaje[104]. Un niño jugaba con una bobina haciéndola aparecer y desaparecer por medio de una cuerda, y cuando la bobina aparecía decía "a", y cuando desaparecía decía "o"; de esa manera remitía una oposición fonética a una oposición de sentido. De esta manera, cuando la madre llegaba, el niño decía "a", y cuando se iba, decía "o", y luego repetía con él mismo el juego en el espejo: cuando se veía decía "a" y cuando se escondía, y no se veía, decía "o". Entonces

104. Este ejemplo se encuentra en el aparte II de *Más allá del principio del Placer*. Ver *Obra Completa*, Tomo III, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2511-2512.

"a-o", aunque ninguno de los dos sonidos por sí mismo signifique algo, remite a una oposición entre ausencia y presencia. Se trataba, pues, de controlar activamente, por medio de movimientos, de juegos y de sonidos producidos por él, una situación vivida pasivamente: la presencia o la ausencia de la madre.

Pero si nosotros tomamos este ejemplo tan elemental, podemos ver que el principio mismo del lenguaje está ya en cierto modo dado, y que nuevas distinciones serían suficientes para elaborar nuevas y nuevas parejas, y producir el lenguaje. Si suponemos, para hacer una hipótesis que no es resultado de una investigación sobre el lenguaje infantil sino de simple lógica, que el niño continúa especializando las parejas con un nuevo sentido, entonces podemos encontrar que va desarrollando una construcción lógica del lenguaje. Supongamos que cuando se refiera a la mamá empiece a decir, ya no "a" u "o", sino, por ejemplo, "ma" y "mo", y que cuando se refiera a la bobina empiece a decir "ca" y "co", y que cuando se refiera a él mismo comience a decir "ta" y "to": con un nuevo signo distintivo ya distingue los tipos de presencias y de ausencias, y tiene entonces el principio de la generación de un lenguaje. Y en realidad, parece ser que el galimatías infantil es ya en gran parte un lenguaje, que no se entiende, porque no es aún un idioma. En todo caso, desde el punto de vista lógico, lo que nos interesa es ver la posibilidad de la generación de conjuntos significativos a partir de elementos aisladamente no significativos.

Estas oposiciones existen en cualquier elemento significante, como por ejemplo en el color. Si el amarillo es lo contrario del azul o del violeta, por ejemplo, tenemos una oposición. Podemos valorarla, como ella misma sugiere, como una oposición de presencia y ausencia, y podemos construir un conjunto con signos que vayan desarrollando un lenguaje.

La pintura es un lenguaje, y la música también. El lenguaje es la posibilidad de ordenar diferencias a las que aisladamente no puede asignárseles una significación, ya que sólo la adquieren en el conjunto. Un lenguaje puede convertirse también en un idioma, cuando adopta un código. Cuando en un estilo pictórico se supone que algo que está en el centro vale más que lo que está a los lados, nos encontramos frente a una valoración social de los órdenes espaciales. Se trata de un código que hay que reconocer, porque no resulta simplemente deducible. Cuando hablamos de una pintura muy precisa, digamos un estilo bizantino, nos referimos a un lenguaje que, además, ya tiene algo

de un idioma. Entre más idioma genere la cultura más inaccesible resulta para quien no conozca el código. El código, por ejemplo, de una pintura medieval, estaba dado en términos de la ideología teológica y teocéntrica y su desciframiento dependía de que se supusiera ese código. Por eso Sartre dice que el descubrimiento de la perspectiva en Italia, en la época renacentista, es un ateísmo del ojo y de la mano, porque rompió el código en sus referencias teológicas y lo central o lo más grande ya no era lo más valioso, sino lo más cercano. Los pies de un Cristo de Mantegna pueden ser enormes y la cabeza pequeña, si está visto en perspectiva. En el Renacimiento es el punto de vista el que distribuye el mundo y no una valoración espacial codificada. El sólo descubrimiento de la perspectiva supone ya un grito de rebeldía contra la ideología medieval.

Tenemos, pues, que el primer problema es el de saber cómo se pasa de elementos que no significan nada a conjuntos de relaciones que ya elaboran un significado. El problema que sigue planteando Platón es la constitución del sentido a partir de elementos de los que no se puede dar razón[105]. Lo más interesante de este problema, tal como lo plantea Platón, es que nos conduce, por medio de esta investigación, al planteamiento de una cuestión mayor. De todos modos, en el nivel de la sílaba, dice él, ya se puede encontrar un sentido. Hoy en día, naturalmente, los lingüistas hablan de semantemas y no de sílabas, cuando se refieren a los elementos más simples provistos de un sentido. Los semantemas pueden ser letras, palabras o elementos menores que una palabra, como por ejemplo "anti" que, en un idioma como el nuestro, ya tiene sentido, y sin embargo no es una palabra. Incluso los semantemas pueden ser menos que sílabas; por ejemplo, la "s" al final de un nombre es un semantema, tiene el sentido de plural y, sin embargo, no es siquiera una sílaba. Por lo tanto para hablar de los elementos más simples que pueden ya poseer un sentido, es más apropiado dar un concepto. Ahora bien, lo que nos interesa, de todas maneras, no son las deficiencias conceptuales de la formulación sino el camino que Platón va a seguir y el problema que lo va a llevar a plantear.

105. "Sócrates. —[...] es imposible que cualquiera de estos elementos tenga a su favor una razón, dado que sólo hay un nombre que les alcanza. Si pasamos de ellos a sus compuestos, veremos claramente que del mismo modo que se enlazan reúnen también sus nombres para dar una razón, la cual no es otra cosa que el propio abrazo de los nombres". *Teeteto, o de la ciencia*, 201 e p. 935.

Sócrates pregunta qué es una sílaba y Teeteto debe responder que es un compuesto de letras. Pero cuando le pide que dé razón de la sílaba ya no lo puede hacer. Platón prefiere mantener el concepto muy general de "dar razón", que puede querer decir muchas cosas; nosotros lo podríamos restringir a la idea de "asignar un sentido".

Platón se da cuenta de que los elementos reunidos constituyen un nivel nuevo, no reductible a los elementos mismos. Lo interesante de la indagación es que toma el camino de preguntarse por la diferencia entre la suma y la totalidad. Si consideramos un conjunto significativo podríamos decir que está compuesto de elementos no significativos; pero también podríamos decir que, a pesar de estar compuesto de ellos, no es una suma de ellos. Si se le retira uno, el todo se desbarata como significado; si se le cambia el orden, ya no posee ningún sentido o posee otro. Esto no ocurre con una suma. Y entonces Platón se interroga por la diferencia entre suma y totalidad, que lo conduce a plantear propiamente el problema de la estructura. Es muy interesante ver que en Platón la necesidad interna del problema de la estructura surge de un análisis del lenguaje y que, por lo tanto, no tiene nada de ultramoderno, ni de última moda, la idea de ver en la preocupación por el lenguaje una afinidad con el tema de la estructura.

Para comprender el problema se podría decir que la estructura es precisamente lo contrario de la suma. Platón emplea muy generalmente la idea de totalidad, porque es una idea que ayuda a ver la oposición, ya que la totalidad puede estar completa y la suma, por principio, nunca lo está. A la suma se le puede restar y queda una parte; a una estructura no se le puede restar alguna de sus partes porque queda otra cosa, y no otras partes. Nosotros podemos definir en términos generales el concepto de estructura diciendo que es un conjunto cuyas partes son interdependientes, mientras que una suma es un conjunto cuyas partes son independientes. Podemos decir también, por ejemplo, que una estructura es un conjunto cuyas partes están articuladas pero no son homogéneas, mientras que una suma es un conjunto cuyas partes son precisamente homogéneas.

Se puede desarrollar un poco el asunto diciendo que en una suma la significación de sus elementos es independiente de la significación del conjunto, mientras que en una estructura la significación, la función y, a veces, hasta la existencia misma de sus elementos no es independiente de la organización en un

conjunto. De allí resulta el problema de que para conocer la suma, tenemos ante todo que conocer los elementos que la componen, y el conocimiento de uno de sus elementos nos permite conocer el conjunto; dicho en otros términos, para conocer una suma podemos prescindir de su reunión y pasar al análisis del elemento. No sucede igual si queremos conocer una estructura porque allí no podemos pasar al análisis del elemento. Si nosotros tenemos una estructura, por ejemplo, una figura lingüística, es decir una fórmula con sentido, como una palabra, el análisis de las letras que la componen es una empresa perdida. Si queremos saber qué es "cama", el peor camino para encontrar su significado es analizar primero qué es "c" y luego qué es "a", y así sucesivamente. Por el contrario tenemos que identificar los modos de participación de los elementos en un conjunto, es decir, en un contexto.

El problema es más o menos conocido, pero se puede exponer de todas maneras un poco. En la versión de Jakobson el acceso al sentido del término depende de nuestra sensibilidad para relacionarlo con otros términos, en dos órdenes: con los términos que pueden sustituirlo y con los términos con que se puede combinar[106].

El primer orden es el que nos da la experiencia de sustitución, tal como nos la ofrece, por ejemplo, el diccionario. Sabemos qué es "cama" en la medida en que la sustituimos por otros términos, o por definición. De esta manera podemos decir que es lo mismo que "lecho" o que es un instrumento para dormir, y la sustitución nos da un aspecto de su significado.

El segundo orden se refiere a los contextos y a los términos con que se combina "cama". Los elementos que lo pueden sustituir pueden funcionar en unos contextos, pero en otros no. En algunas frases podemos decir en forma equivalente "cama" o "lecho", en forma aproximada; pero no podemos decir "la cama del río", aunque sí "el lecho del río". Se puede también dar un orden de combinaciones preferenciales. Es preferible decir "el lecho de muerte", que nos indica que "lecho" contiene más un sentido de yacer, a diferencia de "cama" que tiene un sentido instrumental. Y así ocurre con otros términos que puedan sustituir el término "cama", como "tálamo", que tiene sentido en otros contextos. En unos contextos se excluye y en otros es preferible.

106. Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, Les Editions de Minuit, Paris, 1963. (Existe edición en español).

De la misma manera, pues, podemos afirmar que, aunque la totalidad y la estructura son un conjunto de partes, la totalidad difiere de la suma en que su sentido depende de otras relaciones, se inscribe, por ejemplo, en una totalidad mayor a su turno como una parte, mientras que la suma depende del contenido de sus elementos. Así podemos tratar, en términos más modernos, el misterio de por qué elementos no significativos generan conjuntos significativos. Y este recurso nos permite naturalmente entender algunas nociones del texto.

A su modo, Platón también va a volver sobre el problema de la música. En el caso de la cítara, tenemos un conjunto de cuerdas y de sonidos, y allí nos encontramos ante un fenómeno del mismo tipo. El sonido se vuelve significativo en el conjunto, pero si se insiste en la misma nota, en el momento en que se ejecuta una melodía, la nota ya no tiene significado alguno. De las partes articuladas Platón continúa generalizando con el ejemplo del carro: el conocimiento de cada tabla, de cada elemento que lo compone, si lo separamos del conjunto, no nos da un carro.

He escogido el camino de ver este problema un poco en perspectiva, porque Platón no lo logra resolver. Este es el problema que dificulta a Sócrates encontrar una definición que lo satisfaga, porque él piensa que hay un límite para dar razón de algo cuando se toma como un elemento aislado. Pero encuentra en el lenguaje, y fijémonos en este punto, un problema específico. Piensa que si los elementos de un conjunto se recorren en cierto orden, entonces sí se puede dar razón del conjunto; pero el orden está dado a nivel del conjunto. Lo que hay de específico en el caso del lenguaje es que nosotros, si conocemos la intención de significar algo, podemos saber la razón del orden de las sílabas y, naturalmente, la razón del orden de las letras, porque conocemos el conjunto. Si conocemos la palabra "mujer" por ejemplo, entonces ya podemos dar razón de un orden, pero si no partimos del conocimiento del conjunto no tendremos ninguna razón para dar cuenta de por qué a una sílaba "mu" sigue otra "jer". Es decir, habría necesidad —y este es un punto en el que Platón no avanza— de diferenciar tipos de conjuntos. Hay conjuntos relativamente analizables, y hay conjuntos relativamente inanalizables; el carro real, es relativamente analizable comparado con una palabra. Si Platón hubiera seguido el análisis, tendríamos, pues, en Grecia, la lingüística moderna, y nos habríamos ahorrado dos mil quinientos años. De todos modos lo que

interesa no es una comparación sino mostrar lo profundo de la problemática que encontró y hasta dónde la llevó.

Los criterios de la definición

Hay un momento en el desarrollo del discurso que es importantísimo. Los comentaristas, incluso los modernos, encuentran grandes dificultades para explicarlo. Todo el discurso parece indicar que la respuesta debería ser satisfactoria. La ciencia es una opinión verdadera, pero una opinión verdadera que puede dar cuenta de sí misma. Pero Sócrates no se satisface con esta respuesta. Y muchos investigadores se han planteado la incógnita de por qué no le satisface tal respuesta. Yo creo, sin embargo, que Sócrates tiene razón en formular allí una sospecha, que él mismo desarrolla bastante bien introduciendo el tema de la diferencia[107].

Más adelante Sócrates va a emplear un ejemplo sencillo. Si yo puedo dar de Teeteto algunas de las características que le son propias, no sé todavía quién es Teeteto, mientras no conozca las características que lo diferencian. Si yo presento, por ejemplo, una serie inmensa de verdades, como que Teeteto tiene ojos, nariz, piernas, etc., todavía no sé quién es; e incluso si digo que tiene ojos saltones y nariz roma tampoco es muy preciso, porque yo también tengo esos rasgos, diría Sócrates. Entonces es necesario que conozca de Teeteto lo que lo diferencia de otras personas[108].

Sócrates comienza por producir, con ejemplos muy elementales, la necesidad de introducir la diferenciación de los seres. El tema tiene los mayores alcances, ya que la diferenciación es la

107. "Sócrates. —[...] Por tanto, cuando alguien se forja una opinión verdadera de algo, aún sin llegar a intuir su razón, su alma vislumbra ya la verdad sobre esto, pero no posee todavía su conocimiento. La persona que no puede dar ni recibir la razón de un objeto carece de ciencia de él, y aquella que en cambio le añade una razón posee todas las perfecciones y tiene además una ciencia cabal del objeto. ¿Es eso, o es, por el contrario, otra cosa lo que tú has visto en sueños? / Teeteto. —Es precisamente eso. / Sócrates. —¿Te satisface, pues, y le das su aprobación? Si así ocurre, la opinión verdadera acompañada de razón es ciencia. / Teeteto. —Ciertamente. / Sócrates. —Será entonces, Teeteto, que hayamos descubierto en este momento lo que tantos sabios buscaron sin éxito ya desde antiguo, hasta envejecer en la empresa? / Teeteto. —A mí me parece, Sócrates, que está muy bien lo que ahora se ha dicho". *Teeteto, o de la ciencia*, 201 e p. 935.

108. "Sócrates. —Así, pues, el que a la recta opinión acerca de los seres añade la diferencia característica, adquiere ya un verdadero conocimiento de lo que antes se forjaba una opinión". *Ídem.* 208 c p. 940.

condición para una definición, porque definir es delimitar. Platón nos da una clave mayor de esa preocupación por la ciencia en *El Sofista*, donde ya se preocupa de manera explícita por desarrollar el problema de la diferencia, buscando precisamente el sistema de la definición. Allí presenta el problema en términos mucho más elaborados. El criterio de la ciencia no es simplemente ofrecer una serie dispersa de diferencias, sino situar el objeto en un verdadero sistema de diferencias.

En *El Sofista* Platón aborda el problema de cómo definir qué es un sofista y, como es su costumbre, opera a través de la presentación de un ejemplo muy sencillo, como es el del pescador, a través del cual nos da el primer modelo de un sistema de diferencias. El sistema se organiza más o menos así —hago algunas variaciones para que resulte más claro—: partimos de una noción general, como es la consecución de un objeto; pero aquí ya podemos hacer una primera distribución en una pareja: los objetos pueden ser conseguidos por dos medios, por adquisición o por producción. Como se pueden producir y no adquirir, entonces descartamos "por producción" y nos quedamos con una opción, "por adquisición". Pero como se pueden adquirir por medio del cambio o por medio de la captura, allí podemos descartar también un elemento y nos quedamos, con captura. Pero también se pueden capturar por varios medios, por medio de la lucha o por medio de la caza, atrapando el objeto. También hay que considerar que se pueden conseguir objetos distintos, por ejemplo del género animado y del género inanimado y entonces nos quedamos con el género animado. Pero también se puede hacer una subdivisión en el género animado, entre los que caminan y los que nadan, y entonces nos quedamos con los que nadan. Y podríamos seguir haciendo subdivisiones: podemos decir que los que nadan se pueden capturar por medio de un anzuelo o por medio de una malla, y si seguimos la serie nos encontramos con la definición del pescador y quizás hasta con un tipo de pescador particular. Es un modelo bastante burdo y hasta un poco cómico, como le gusta al estilo de Platón, pero lo que nos interesa es cómo él se sirve de este modelo. El verdadero problema es que Platón se propone aplicar este mismo método a la definición de un sofista, siguiendo la serie, es decir, proponiendo que las diferencias deben estar sistematizadas en una jerarquía de generalidad decreciente[109].

110. *El Sofista, o del ser*, 219 a / 220 b p. 1002.

Si nosotros suponemos, entonces, que la diferenciación del objeto es su inclusión en un sistema, y además en un sistema jerarquizado, nos encontramos con una proposición muy interesante: un objeto de la ciencia no puede ser cualquier objeto que diferenciemos en la experiencia inmediata, sino aquel que logramos llevar a un sistema de diferencias jerarquizadas.

De esta manera el reclamo de Sócrates cuando dice que no es suficiente la opinión verdadera y poder dar razón de ella, va muy lejos. Poder dar razón de ella contiene un tipo especial de exigencia, como es la inscripción del objeto en un sistema de diferencias del que se pueda dar cuenta. Considerado en el conjunto *Teeteto* no resulta tan desilusionador. Quedan propuestas por lo menos algunas condiciones, que nos permiten entender qué es la ciencia.

Algunas de estas exigencias Platón las va a tratar de aplicar a la definición del sofista. Vamos a estudiar entonces *El Sofista, o del ser*.

LECCIÓN CATORCE

Conferencia del 5 de junio de 1976

Lectura de *El Sofista, o del ser*

Vamos a comenzar el estudio de *El Sofista, o del ser*, que es probablemente el más importante de los *Diálogos* de Platón desde el punto de vista teórico y desde el punto de vista lógico.

Este diálogo es uno de los más bellos de Platón aunque desgraciadamente también uno de los más difíciles o, probablemente, el más difícil de todos, hasta tal punto que incluso los especialistas no están por completo de acuerdo en su interpretación. Las interpretaciones difieren tanto entre sí que unos consideran que Platón en este diálogo ha abolido la teoría de las ideas, otros que la ha corroborado y explicado, y otros que la ha modificado. El hecho real es que los comentaristas actuales no están de acuerdo sobre este punto.

No vamos a tener muy en cuenta la bibliografía porque es muy vasta —bibliotecas enteras— pero vamos a tratar de seguir el texto y, sobre todo, de estudiar con el mayor cuidado posible los problemas lógicos que plantea. Después de resumir la primera parte, haremos un comentario de los puntos decisivos, que leeremos, para después resumir el resto. Desde luego, el texto es extraordinariamente importante en todos sus aspectos y, como ocurre con frecuencia en Platón, incluso los problemas que parecen secundarios y anecdóticos, si se estudian con base en el conjunto del diálogo, resultan muy importantes.

El diálogo comienza con una reunión en la que le presentan a Sócrates un extranjero que ha llegado de Elea y que, por lo tanto, es seguramente un discípulo de Parménides y de Zenón o, en todo caso, se formó con ellos. Su teoría no es, sin embargo, eleática. Platón, en lugar de presentar a este individuo por su nombre, en todo el diálogo lo asume como "el extranjero".

El extranjero es un filósofo como fácilmente se comprende por lo que leíamos en *Teeteto* sobre el filósofo y el político. El extranjero es extraño a los placeres cotidianos de la ciudad, a los intereses inmediatos del dinero y la política del ágora. El extranjero es un filósofo también en el sentido de que es alguien que se

asombra por aquello que a todos parece evidente y cotidiano; pero, sobre todo, es un filósofo porque no está inscrito en una complicidad general con una ideología reinante, y con aquello que todos asumen como un código preestablecido. El extranjero es pues un símbolo que alude al filósofo.

Sócrates le pregunta por lo que piensan en su tierra, o por lo que él piensa, acerca de si el político, el sofista y el filósofo son un mismo individuo al que le son dados varios nombres o si son individuos diferentes, a lo cual el extranjero responde que es muy fácil saber que son muy diferentes pero, también, que es muy difícil saber qué son. Es una observación similar a la que presenta también al comienzo de *Teeteto*. Como recordarán, resultaba muy fácil saber cuáles son las ciencias, pero muy difícil saber qué es la ciencia. También el extranjero —o Sócrates— podría haber dado ejemplos de políticos, de sofistas y de filósofos. Sócrates conoce, por supuesto, a Pericles, el político; a Eutidemo y a Protágoras, sofistas, con los que Platón construye dos diálogos, y, por supuesto, a los filósofos. La pregunta acerca de qué son se refiere, pues, al concepto, de la misma manera que la pregunta acerca de qué es la ciencia.

Un poco más adelante el extranjero dice que es conveniente comenzar por el sofista la investigación sobre estos tres personajes. En realidad la pregunta contenía un inmenso programa de trabajo: un diálogo sobre el sofista, un diálogo sobre el político y, probablemente, un diálogo sobre el filósofo, que parece no haber sido escrito. Aparece en las obras completas de Platón un diálogo sobre el filósofo, pero su autenticidad es discutida[110].

El extranjero dice que es preciso comenzar por el sofista, pero no dice por qué. Sin embargo, si consideramos la manera como el diálogo se desarrolla, y algunos de los elementos que nos deja *Teeteto*, se pueden suponer algunas razones para comenzar por el sofista.

En primer lugar, un estudio del sofista incluye una investigación sobre el tema del error. Y en Platón, como vimos en *Teeteto*, cuando se sienta a investigar qué es la ciencia o qué es la verdad, existe la tendencia a dar prioridad a la temática del error, es decir, a saber cómo es posible el error y en que consiste. En segundo lugar, la investigación sobre el error conduce a una serie de investigaciones fundamentales de la metafísica de Platón. Cómo

110. Existe *El Sofista, o del ser*, y *El político o de la realeza*, como diálogos auténticos, y *Epinomis, o el filósofo*, de dudosa autoría.

es posible, por ejemplo, el simulacro, es decir, cómo es posible que exista algo, un discurso por ejemplo, que contenga en sí mismo la carencia, la falsedad, un no ser. Buena parte del diálogo se va a dedicar a explorar cómo es posible el no ser. Y, en tercer lugar, finalmente, es importante comenzar por el sofista porque el sofista impone la necesidad de la refutación y, por lo tanto, nos pone frente a la necesidad de definir los criterios mismos de la lógica.

El desarrollo inicial de la lógica en Grecia en el pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles depende en gran parte de la necesidad histórica de refutar la sofística. El trabajo de estos tres filósofos, sobre todo el de Sócrates, fue una permanente lucha contra los sofistas, que tenían en efecto gran importancia en la época. Hay un libro muy notable de Edward Keller, que se llama *Sócrates y los Sofistas*, donde se muestra que para Sócrates la necesidad de refutar la sofística fue un motor de su pensamiento. Para Platón igualmente, y Aristóteles finalmente concluye su lógica con unos *Argumentos Sofisticos*[111], es decir, con un texto en el cual emplea la lógica como crítica de la sofística.

Los sofistas inquietaron a Sócrates y a Platón hasta el punto de que se convirtieron en sus enemigos de elección. *El Sofista, o del ser* no es la única batalla librada contra ellos. Existe también *Protágoras, o los sofistas* que es dirigido directamente contra uno de ellos; y *Gorgias, o de la retórica* que es contra la sofística, en el sentido que le asigna Sócrates, es decir, como la tendencia a probar cualquier tesis por medio de la persuasión y la seducción, que era el método que enseñaban los sofistas.

De esta manera la lógica en su formulación original fue en gran parte crítica. Las condiciones de una crítica sistemática y de una refutación absoluta de la sofística sólo las daba la lógica.

El comienzo del diálogo

El extranjero propone hacer primero una definición sencilla, la definición del pescador de caña, para poder ensayar un método de definición que se le pueda enseguida aplicar al caso muchísimo más complejo del sofista.

El método consiste en un sistema de diferenciación progresiva; se producen binomios y se escoge uno de los términos, y

111. Los comentarios de Zuleta a *Argumentos Sofisticos* aparecen publicados como segunda parte de este tomo.

luego se subdivide y se sigue subdividiendo. En esta dirección entonces el extranjero propone una serie de parejas entre las cuales se elige un miembro, que se divide en una nueva pareja, y así sucesivamente, hasta llegar al pescador de caña. Hay quien obtiene un objeto por fabricación y hay quien lo hace por consecución (el pescador pertenece a los segundos); dentro de los que lo obtienen por consecución hay unos que lo obtienen por cambio (contra dinero, por ejemplo) y otros que lo obtienen por captura; y entre los que capturan hay unos que lo hacen mediante violencia y otros con el uso de trampas; y así se llega poco a poco a la definición del pescador.

El ejemplo no se presenta por casualidad, como un ejemplo simple entre otros; también se habría podido escoger al carpintero o al alfarero. El pescador de caña es una nueva alusión irónica al oficio del sofista, ya que la sofística no es más que una práctica de la pesca de hombres incautos por medio de la palabra. Por ello el sofista también resulta a su modo siendo un pescador. Entonces Platón hace una especie de paralelo con el ejemplo anterior, antes de seguir con el desarrollo del tema[112].

A medida que desarrolla la metáfora del cazador el concepto de caza, cuando se trata de la caza del hombre, queda convertido en el concepto de dominación, y la dominación resulta ser de dos tipos: la dominación violenta y la dominación por persuasión. La oratoria, como ya lo había mostrado Platón en *Gorgias* y en *Teeteto*, hace parte de la dominación por persuasión, al igual que todas las formas de seducción, de diverso orden, pública o privada. Platón quiere, visiblemente, por medio de sus ironías, colocar desde ahora al sofista en el género de la dominación y de los dominadores, así como en otras partes había colocado al retórico o al político; o como lo hace con el tirano, en una equivalencia con un fenómeno como la caza de esclavos. Podríamos decir nosotros, pues, que todas estas artes son formas de dominación. Aquí se trata de una forma privada de dominación, y entonces logra llegar a la primera definición. Platón va a operar en este caso por una serie de definiciones[113].

112. Remitimos al lector a la lectura del texto en particular al aparte que comienza así: "Sócrates. —La caza de los animales que caminan da lugar a dos partes de una amplia extensión. / Teeteto. —¿Cuáles son una y otra? / Extranjero. —La una es la caza de los animales mansos; la otra, la de los animales salvajes". *El Sofista, o del ser* 222 b / 223 c pp. 1004-1005.

113. "Extranjero. —[...] en la caza interesada, abrirse paso por medio de favores, hacerse un cebo de sólo el placer, no buscar en ello otra ganancia que su propia subsistencia, esto es lo que, imagino yo, llamaríamos todos a una un arte de adulación y zalamería. / Teeteto. —Cómo no, en efecto / Extranjero. —Por el contrario, hacer profesión de que en las propias conversaciones uno no busca otro interés que el de la virtud, pero hacerse pagar por ello con buenas monedas, ¿no es éste acaso un género que, con justicia, hay que llamar con un nombre distinto? / Teeteto. —Sin duda alguna. / Extranjero. —¿Con qué nombres, pues, habrá que designarlo? Intenta decirlo. / Teeteto. —Está completamente claro; a mi modo de ver, en efecto, hemos encontrado ahí al sofista. Y al decir esto creo denominar a nuestro hombre con el nombre que le conviene". *Ídem.* 233 c p. 1005.

La primera serie es, pues, un paralelo con la serie del pescador, y conduce a subrayar algunos aspectos de la sofística, que resultaban más repelentes para Sócrates y Platón. Uno de los temas que se encuentra muy frecuentemente en Platón es el reproche a los sofistas por cobrar; uno de los aspectos más escandalosos de la sofística era el hecho de que su actividad fuera un cambio contra dinero, una consecuencia que a Platón le parece particularmente inquietante como era la introducción de la relación comercial y la tendencia a trabajar para una clientela.

La referencia al dinero sirve no solamente para dar cuenta de los prejuicios de la época, en la que el comercio —sobre todo de servicios— estaba muy poco desarrollado, sino que comporta una consideración muy presente en el pensamiento de Platón: desde el momento en que los sofistas cobran sus enseñanzas, comienzan a trabajar para una clientela, para conservarla y extenderla, para alimentarla, para conquistarla y seducirla, y por lo tanto, también para halagarla. Con esta dependencia el sofista en cierto modo quedaba condenado al sistema de la demanda, es decir, a darle gusto a su clientela. A propósito del retórico, había subrayado también la misma dependencia que tiene el orador de halagar a una multitud.

Esa posición le parece exactamente contraria a la filosofía. En la concepción de Platón la filosofía no incluye la posibilidad del halago. La satisfacción de la demanda del cliente no queda incluida en el desarrollo filosófico de una tesis. Por el contrario, la filosofía tiene la obligación de producir aquellas críticas y refutaciones, como veremos enseguida, que pueden resultar incluso menos halagüeñas. La filosofía debe tratar de demostrar una tesis, aún aquella que resulte de momento más impopular.

Esta contraposición entre el sofista y el filósofo es muy similar a la que había formulado en *Gorgias* a propósito de la pareja

de los cocineros y los médicos: los primeros halagan el paladar, los segundos pueden dar pócimas amargas pero saludables. Algo similar ocurre con los filósofos y los oradores: los primeros pueden decir muchas cosas amargas pero saludables, mientras que los segundos producen, por así decirlo, banquetes oratorios muy indigestos. Y aparece después una fórmula en que el extranjero resume todo el camino seguido hasta aquí en este texto[114].

Tenemos así, pues, la primera de toda una serie de definiciones. Vamos a ver enseguida que el problema no es tan simple. Al comienzo parece como si ya hubiéramos encontrado la definición del sofista. Platón va a trabajar por medio de una serie de definiciones sucesivas, que vamos a ir viendo y enumerando unas y otras porque en el texto no están enumeradas, y que plantean algunos problemas. En su conjunto conducen a la progresiva elaboración del concepto de la sofística y a la producción de un sistema de diferencias en qué inscribirlo. Enseguida Platón plantea otro punto de partida, que es lo que él llama "el negocio con las ciencias"[115].

Ya se pueden dar cuenta que el procedimiento de la definición va a continuar. El extranjero no se contenta con la posibilidad de una diferenciación, y más bien busca una serie de definiciones, porque lo que persigue es una fórmula positiva. En realidad estas definiciones apenas nos permiten señalar el objeto y conocerlo en términos negativos, en sus diferencias con otros. El diálogo busca algo mayor, como es la dilucidación de la condición de existencia y la posibilidad lógica de un sofista. Entonces se intenta una tercera definición[116].

Esta disquisición, en la que se introduce un nuevo tema, resulta bastante indirecta. Los sofistas son un tipo de vendedores que venden tanto lo que ellos mismos fabrican, como las enseñanzas que compran. Así también hay vendedores en el mercado que venden lo que producen, lo que ellos mismos hacen, como los artesanos, otros que venden lo que compran, como los comerciantes, y probablemente otros que venden tanto lo que hacen como lo que compran, que es un caso más infrecuente. El sofista es de este último género, vende de todo, sea hecho por él o sea fabricado por otros.

A Platón en este punto le interesa seguramente subrayar un nuevo aspecto de la sofística, que se podría definir con el concepto de eclecticismo. El problema no está solamente en que vendan lo que otros produjeron —cualquier filósofo puede enseñar también lo que aprendió en otro— ni tampoco en que vendan lo que ellos mismos producen —pueden igualmente enseñar su propia doctrina—; el problema está más bien en que los sofistas venden teorías de todo tipo sin que les interese para nada la compatibilidad que tengan entre sí. Cuando quieren refutar una tesis apelan a una teoría cualquiera, propia o ajena, dentro de la cual pueda quedar refutada; cuando tratan de demostrar otra apelan igualmente a cualquier teoría que parezca demostrarla, y si no la encuentran a mano la producen, y poco les interesa si las teorías resultan contradictorias entre sí. Según las circunstancias, aplican una teoría u otra, la posición de un filósofo u otro, o su propio razonamiento, sin importarle si esas teorías son compatibles entre sí. Esta actitud es precisamente lo que se denomina eclecticismo.

114. "El extranjero. —Así, pues, resumiendo desde el principio nuestro razonamiento, parece, Teeteto, que en el arte de apropiación, en la caza, en la caza del ser vivo, en la caza de las presas de tierras firmes, en la de las presas mansas, en la del hombre, en la del simple particular, en la caza interesada, que no es más que un cambio contra dinero y bajo pretexto de enseñanza, la caza que va detrás de los jóvenes ricos y de buena condición, es la que con razón hay que llamar sofística, con ese mismo nombre a que nos lleva este razonamiento presente". *Ídem.* 233 c p. 1005.

115. "Extranjero. —Así, pues, dentro de este inmenso negocio en ciencias, la parte que se refiere a las ciencias y conocimientos de las diversas artes o técnicas tendrá un nombre, mientras que la parte que se ocupa del artículo virtud deberá tener otro nombre. / Teeteto. —Cómo no, en efecto. [...] / "Extranjero. —Tráfico en artes al por mayor es el nombre que resultaría adecuado para la primera especie. En cuanto a la última, intenta tú mismo decir cuál es su nombre. / Teeteto. —Y ¿qué nombre dar que no suene a falso, a no ser que digamos que ahí tenemos precisamente el objeto que andamos buscando, a saber: el género sofístico?". *Ídem.* 224 c p. 1006.

116. "Extranjero. —Consideramos un tercer aspecto. Imagino que a cualquiera que, establecido permanentemente en la ciudad, por una parte compre, y por otra fabrique todo el sentido de enseñanzas relacionadas con este mismo objeto que él tiene a la venta y que se haya prometido vivir de ello, no querrás de manera alguna darle un nombre distinto del que hemos empleado antes. / Teeteto. —¿Cómo iba a querer hacerlo? / Extranjero. —Así, pues, ¿siempre será para ti, al parecer, la sofística una adquisición por cambio, por cambio comercial, sin que importe que sea venta de segunda mano o que sea venta directa del fabricante, con tal que este comercio tenga como objeto las enseñanzas que hemos mencionado? / Teeteto. —Naturalmente; es, en efecto, una consecuencia que se impone". *Ídem.* 224 c p. 1007.

El verdadero problema de Platón aquí está, pues, dicho de una manera muy alusiva, en introducir el tema del eclecticismo que le parece ser, en efecto, una de las características esenciales de los sofistas. El sofista se desprende de toda convicción permanente, que es lo que le permite probar o refutar cualquier cosa por medio de la aplicación sucesiva y la mezcla de las más diversas teorías en forma ecléctica. Y, en efecto, diversas teorías pueden ser ensayadas para tratar de explicar un problema, y ser sucesivamente descartadas hasta encontrar alguna que resulte adecuada por medio de un examen lógico; pero si las diversas teorías se presentan desde el comienzo como válidas, ya no hay examen lógico posible.

El sofista se apoya en cualquier tipo de teoría, de hipótesis o de enfoque sin llevarlo en un orden lógico, es decir, mezclándolo, en un procedimiento en el cual la lógica queda disuelta. Solamente sobre la base de una hipótesis que se agote se puede producir una interpretación lógica; pero si se comienza por mezclar varias ya no se puede producir ninguna.

Si por ejemplo nosotros nos encontramos en una carretera con unas piedras, podríamos construir dos hipótesis: o fueron colocadas allí por alguien que quería atajar el tránsito, o cayeron en un derrumbe; y podemos analizar esas hipótesis sucesivamente. Si fueron puestas allí por alguien que quería atajar a los automóviles, es necesario observar la situación de las piedras para darse cuenta de si esa hipótesis puede corresponder o no; por ejemplo, si están acumuladas a un solo lado, de tal modo que por el otro lado dan amplia cabida a un automóvil, evidentemente no fue así y entonces hay que buscar otra hipótesis. Habría que ver también si las piedras son lo suficientemente grandes para este fin, etc. Si no es así, esa hipótesis no es válida. Y entonces se puede estudiar la hipótesis de que cayeron en derrumbe de una montaña vecina. Esta hipótesis se puede examinar en forma lógica, observando la situación de las piedras para ver si es cierto que las piedras más pesadas y más cuadradas están cerca al sitio de caída y las más redondas más lejos. Así la hipótesis puede resultar descartada o corroborada en el examen. En todo caso, aunque sean ejemplos muy primitivos se trata de exámenes lógicos de una hipótesis.

Pero si nosotros mezclamos las dos hipótesis (unas fueron puestas allí para atajar los carros y las otras cayeron), ya no tenemos que examinar por lógica las hipótesis. Si no nos sale por un lado nos resulta por el otro. Comenzar por mezclar una serie de

hipótesis es una manera de suponer que hay mil causas dispersas de un fenómeno y, por lo tanto, ya no tenemos manera alguna de interrogarlo. El eclecticismo opera así. El verdadero reclamo de Platón se refiere no tanto a que el sofista pueda citar a uno u otro filósofo, sino al eclecticismo que es característico de la sofística, antigua y moderna.

La segunda definición del sofista recalca una vez más el carácter de seducción y de comercio de la sofística y pone de presente el eclecticismo como un nuevo rasgo. Pasemos un poco más adelante en el diálogo. No pienso seguir sino los momentos esenciales para que lleguemos a la parte donde se despliega toda la lógica de Platón. Nos encontramos más adelante con una cuarta definición del sofista[117].

En general la traducción del texto es bastante mala, pero se puede corregir. El traductor tiene la curiosa idea de poner dos términos peyorativos para tratar de describir la posición del filósofo, lo que resulta lamentable, naturalmente, porque entonces el filósofo aparece definido como un "charlatán despilfarrador". De todas maneras tiene errores peores. "Charlatanería" es para nosotros un término peyorativo, se debe decir dialéctica. Y también "despilfarradora" es un poco peyorativo; se debe hablar de generosa.

Como vimos en *Teeteto* y, sobre todo, al final de *El Banquete*, la filosofía está asentada sobre un deseo e, incluso, sobre una pasión: el deseo de saber, la pasión por el conocimiento. Por ello implica el sacrificio de los placeres inmediatos por una pasión, por la pasión del saber. Y a esto se refiere con la palabra generosidad para acentuar el sacrificio de los quehaceres personales, como el encanto de una ocupación como ésta. La crítica a la sofística no procede, por lo tanto, de un simple prejuicio de la

117. "Extranjero. —[...] la disputa llevada con arte, y que tiene como objeto lo justo en sí, lo injusto en sí y otra serie de ideas o valores universales, la denominamos de ordinario erística, ¿no es verdad? / Teeteto. —¿Cómo no?, en efecto. / Extranjero. —Ahora bien: de hecho, la erística es, o bien despilfarradora o bien afanosa de ganar dinero. / Teeteto. —Enteramente. / Extranjero. —Intentemos decir qué nombre propio se impone dar a cada una de ellas. / Teeteto. —Es conveniente hacerlo. / Extranjero. —Así, cuando uno sacrifica sus quehaceres personales el encanto de una ocupación como esta, sin poner en su manera de expresarse, nada que resulte agradable para la masa de los oyentes, creo que esto, en la medida en que puedo juzgar sobre ello, se llama simplemente charlatanería. / "Teeteto. —Realmente, este es, en efecto, el nombre que se le suele dar". *Ídem.* 225 d pp. 1007-1008.

época contra el comercio, sino de ciertos rasgos que hacen incompatible la posición de la filosofía con la práctica de una profesión en la cual el interés no es la actividad misma, sino un interés externo, de tal manera que la actividad no es más que un medio. La filosofía para Platón es un fin en sí misma o no es nada. O se convierte en una práctica comercial, como la sofística[118].

Hasta este punto nos encontramos con que la sofística queda definida en cuatro proposiciones, muy próximas entre sí y todas llevadas a cabo por un método similar. Es bueno tener presente que el combate con la sofística es un elemento esencial en la formulación de la lógica. Aristóteles mostrará, cuando reinicie por su cuenta este combate, la relación necesaria que existe entre la fundación de la lógica y el combate contra la sofística, en su libro *Argumentos Sofísticos*. La sofística es el arte de probar cualquier cosa, con una serie de procedimientos, muy diversos y a veces muy ingeniosos, que precisamente Aristóteles analizó de una manera que tiene una extraordinaria utilidad, porque nos ofrece los elementos mismos de una crítica lógica.

El tipo de crítica al que vamos a apuntar, y el que vamos a tratar de aprender a hacer, es el tipo de crítica que se hace a la sofística por medio de la exigencia lógica y, ante todo, de la exigencia de un carácter unívoco en los conceptos. Al editorial de un periódico se le puede perfectamente exigir, por ejemplo, que emplee el concepto de "libertad" o de "justicia" siempre en el mismo sentido, sin hacer anfibologías, que es el uso de un mismo término con sentidos diferentes. El problema es supremamente interesante y de máxima actualidad; incluso lo podemos ensayar con textos de ahora, cuando avancemos un poco en el problema de la crítica.

118. "Extranjero.— Pues bien: el arte opuesto, el que hace dinero con las disputas privadas, eres tú quien ahora debe intentar darnos su nombre. / Teeteto. —¿Y qué decir también por esta vez, sin peligro alguno de error, sino que tenemos a la vista nuevamente a nuestro maravilloso personaje y que por cuarta vez se nos ofrece a la consideración aquel, cuyas huellas venimos siguiendo, el sofista? / Extranjero. —Así, pues, según parece, de acuerdo con la definición presente, el sofista no es simplemente más que el linaje de amasadores de ganancia, género que procede de la erística, de la contradicción, de la disputa, del combate, de la lucha y de la adquisición. / Teeteto. —Sin duda. / Extranjero. —¿Ves tú cómo hay razones y motivos justificados para decir que este animal es ondulante y diverso y cómo explica el proverbio de que "no es posible cogerlo con una sola mano?". *Ídem.* 225 d p. 1008.

El problema, para comenzar, es, pues, exigirle, a cualquier texto que pretenda argumentar, en qué medida sus conceptos no son anfibologías sino que son conceptos unívocos. Si se cumple esta condición y además si puede aceptar que de tales premisas se desprendan necesariamente tales consecuencias entonces se puede aceptar el texto. El examen lógico es, pues, lo que vamos a tratar de buscar. Los sistemas de Aristóteles son totalmente útiles y relativamente sencillos. Un poco más complejos, pero también muy útiles, son los empleados por Marx.

La investigación sobre el sofista tiene una relación y una vinculación esencial con la fundación de la ciencia. Pero dejemos de lado este punto ya que sobre él volveremos luego. Enseguida Platón trata de indicar el oficio del sofista a partir de otros dos términos: la selección y la purificación. Por este camino, Platón hace un rodeo supremamente largo y extraordinariamente importante, en el que por un momento parece dejar en segundo plano la cuestión misma de qué es un sofista, y se dedica a producir esa famosa teoría de la ignorancia, a la que ya me he referido, y que les he expuesto con ejemplos y algunas consideraciones, pero que resulta tan importante en el diálogo y en el pensamiento de Platón. Vamos a considerarla aquí con cierto detenimiento y a seguir el problema en el texto mismo en detalle.

El concepto de ignorancia en *El Sofista*

Platón comienza por indicar que el alma tiene dos clases de males o defectos: la maldad misma, como los vicios y similares, y la ignorancia. Y de la ignorancia nos dice que es el otro mal, el que la multitud llama ignorancia, pero se niega a admitir que ese mal, que se da en el alma, sea por sí solo un vicio[119]. Aquí se introduce directa y explícitamente la teoría platónica de la ignorancia, que es la condición para la formulación de una teoría de la educación y de la pedagogía. No se puede saber en que consiste la educación si no se sabe qué es la ignorancia: ¿se puede adecuar bien un instrumento para combatir algo que no se sabe

119. "Teeteto. —Ciertamente, aunque antes he vacilado en creerte, es muy necesario admitir que hay dos clases de vicios en el alma: la cobardía, la injusticia, la intemperancia, son todas cosas que hay que mirar como una enfermedad que se da en nosotros; en lo que respecta a esta afección múltiple y diversa que es la ignorancia, necesariamente hay que ver en ella una fealdad". *Ídem.* 229 b p. 1010.

qué es? Entonces, en una posición correcta del problema de la educación, un prerrequisito lógico es saber qué es la ignorancia, lo que no es evidente ni fácil[120].

El texto deja de lado, sin siquiera mencionarla, una ignorancia que consistiría en una simple falta de información, es decir, en no haber oído nunca hablar de lo que se está hablando, para pasar a la que llama la más "grande" y la más "rebelde" de las ignorancias, que "hace contrapeso a todas las demás especies" y que es la causa de los errores de nuestro pensamiento. Esa terrible causa de ignorancia consiste en creer que se sabe lo que no se sabe. A esa posición es a la que se refiere la frase "sólo sé que nada sé", que significa que el primer saber efectivo es el descubrimiento de que lo que se creía saber no se sabe en realidad. Y precisamente es a nombre de esta única especie de ignorancia que se puede calificar a alguien de ignorante. Este es el tema que va a ocupar precisamente todo el desarrollo que sigue.

Desarrollemos un poco esta idea, porque no es muy fácil reconocer inmediatamente su alcance. En una conferencia anterior, en que mencionamos el problema, presentamos ejemplos un poco simples que parecían dejar claro el asunto. En una sociedad mágica, por ejemplo, no se investiga nada porque todo se puede saber, ocurra en el cielo, en la tierra, o en la sociedad. Para la ideología mágica siempre hay una explicación de lo que está ocurriendo y, por lo tanto, no hay nunca espacio para una investigación efectiva sobre lo que sucede. Podríamos presentar muchos ejemplos de este mismo carácter, pero que no necesariamente nos permitirían captar el verdadero alcance de la tesis de Platón. El problema es que la creencia de que "se sabe lo que no se sabe" no se da necesaria ni principalmente en forma explícita; por el contrario puede muy bien estar implícita, y no ser muy bien conocida por aquel que la tiene.

Para mostrar el alcance de la tesis de Platón, los ejemplos realmente válidos no tienen que remitirse a situaciones en las que parece muy claro y sigue siendo tranquilizador el enfoque, como en la sociedad mágica, sino que deben ser más próximos, más directos. Es muy posible que si un interrogatorio de tipo socrático se produjera hoy en día, el interrogado respondería al interrogador con la fórmula "no sé". Pero esta sería una falsa manera de entender el método porque la fórmula "no sé" no puede ser un punto de partida. Puede funcionar como una especie de defensa para no embarcarse en un problema, como un "no quiero confesar lo que pienso sobre ese tema". En este punto no nos podemos atener a las formulaciones explícitas. Es necesario seguir insistiendo para explorar si de todos modos algo se le ocurre sobre la pregunta al interrogado.

El ejemplo que mencioné en una conferencia anterior se refería a la pregunta siguiente: ¿a qué se debe, para tomar un caso cercano, que Latinoamérica sea una región mucho más subdesarrollada y pobre que Norteamérica, cuando en realidad fue conquistada antes, y comenzó a ser ocupada primero, y no es diferentemente poblada? Y no podemos contentarnos con un "no sé" sino que tenemos que buscar qué es lo que la persona opina, porque el verdadero problema es que sí tiene una opinión, y muy probablemente muchas, innumerables, y muy seguramente eclécticas.

Puede pensarse que se debe al clima, a la raza, a la diferencia de carácter entre los ingleses y los españoles (los unos más laboriosos y los otros más perezosos), etc. Y así se podría en realidad organizar un verdadero conjunto de opiniones sobre el tema, que la persona interrogada nunca ha tratado de desarrollar, ciertamente, pero que las tiene. Y es precisamente porque las tiene que no se ha hecho la pregunta. Si nosotros hacemos que las opinio-

120. "Extranjero. —Pues bien: contra la ignorancia tomada en su conjunto, ¿hay algún arte más adecuado que la enseñanza? / Teeteto. —Ninguno. / Extranjero. —Veamos, entonces: ¿la enseñanza constituye solamente un género único, o bien es preciso distinguir en ella diversos géneros, de los que dos son los principales? Examina la cuestión. / Teeteto. —Esto es lo que hay. / Extranjero. —He aquí, a mi modo de ver, el medio más rápido para resolverla. / Teeteto. —¿Cuál es? / Extranjero. —El de ver si quizá la ignorancia nos ofrezca una línea intermedia por donde se la pueda dividir o cortar. Si se llegara al hecho de que la ignorancia es doble, es, en efecto, evidente que la enseñanza tendría, también ella misma, necesariamente dos partes o formas que corresponderían, cada una, a cada uno de esos dichos géneros de ignorancia. / Teeteto. —Pues bien: ¿ves tú que apunte alguna solución al problema? / Extranjero. —Por lo menos creo distinguir una forma especial de ignorancia tan grande y tan rebelde que hace de contrapeso a todas las demás especies. / Teeteto. —¿Cual es pues? / Extranjero. —El no creer ni saber de ninguna manera que uno sabe; mucho me temo que ahí está la causa de todos los errores a que está sometido el pensamiento de todos nosotros. / Teeteto. —Es verdad. / Extranjero.— Y precisamente esta única especie de ignorancia, es la que viene calificada por el nombre de ignorante". *Ídem.* 229 b p. 1011. El traductor resolvió decir todo lo contrario de lo que dice Platón, porque no parece haber entendido el sentido. La ignorancia sería "el no creer ni saber de ninguna manera que uno sabe". Es necesario corregir y poner al revés, porque en el contexto queda clarísimo que lo que Platón quiere decir es que la ignorancia es "creer que se sabe lo que no se sabe".

nes se expliciten y comenzamos a criticar una por una podríamos mostrar, por ejemplo, que también los ingleses colonizaron la India y gran parte de África con un resultado peor que el de Latinoamérica. O que la idea de la raza como factor decisivo sobre el desarrollo de los pueblos no se puede tampoco sostener, porque los mismos pueblos con la misma raza, en un período determinado, resultan ser los pueblos más desarrollados del mundo, como la Grecia antigua, y en un período posterior el mismo país puede llegar a ser subdesarrollado, como la Grecia actual, sin haber cambiado notoriamente ni el clima ni la raza. La historia tiene ritmos distintos. Los cambios raciales o climáticos se desarrollan de manera muy lenta, pero el ritmo de los cambios en cuanto al desarrollo económico y la estructura social es mucho más rápido, sin que se modifiquen la raza ni el clima, como en China. Por lo tanto, no se pueden explicar los unos, que se producen en milenios, por los otros, que se producen en decenios.

Después de que hayamos refutado una por una las opiniones que la persona interrogada tenía formadas, pero no articuladas, entonces sí podrá ser cierto que nos diga "no sé", porque ya esa expresión tendrá el sentido de un "sé que no sabía lo que creía saber". Y este mismo procedimiento se podría aplicar en todos los órdenes. Además la refutación de las opiniones previas es la que puede impulsar de manera decisiva la inquietud de saber sobre cualquier cosa.

Y, naturalmente, también es posible que haya casos en los cuales uno realmente no tiene ninguna opinión sobre el tema porque simplemente lo ignora. Es posible que una persona no sepa quién es Platón. Pero tan pronto se le diga algo, por ejemplo que fue un filósofo antiguo, ya comienza a operar el reino de la opinión. Muy seguramente sobre los filósofos tiene ciertamente una opinión. Son personajes a veces solemnes, a veces ridículos por el tipo de sus preocupaciones, que se dedican a los temas más curiosos y más generales, a investigar qué es el ser, la nada, la muerte, el tiempo y cosas por el estilo, pero que no comprometen en absoluto su posición en la vida y no le inquietan. Pero si se le demuestra que los filósofos y la filosofía afectan a todo el mundo, ya el asunto comienza a ser inquietante. ¿Cómo trató Platón, asumiéndolo, el problema del pensamiento y de la verdad, que nos afecta a todos por igual? En el primer dato que le demos sobre Platón —es un filósofo— ya está anudada la opinión.

De la tesis de Platón de que la ignorancia consiste en creer que se sabe lo que no se sabe, se desprende toda la metodología socrática. Un aspecto muy notable del método de Sócrates, que ya mencionamos, es la ironía, que consiste en aceptar una primera creencia cualquiera y tratar de desarrollarla lógicamente. Un ejemplo lo tenemos en *Teeteto*, cuando Sócrates acepta la primera tesis de Teeteto, de que la ciencia es una sensación, y comienza a sacar las conclusiones de tal manera que si sigue sosteniendo su tesis también tiene que afirmar todas las conclusiones que de ella se desprenden en una forma lógica y necesaria. Es un método que también se puede denominar, como en matemáticas, de "reducción al absurdo". El método de la ironía contenía ya en sí el mecanismo de la reducción al absurdo. A partir de aquí comenzamos a entrar en todos los mecanismos de la crítica lógica, y en adelante trataremos de emplear ejemplos.

En la vida cotidiana se emplea la reducción al absurdo así sea en forma menos sistematizada. Si uno afirma que un señor es completamente justo, debe reconocer que si ese mismo señor hace tal cosa, su comportamiento debe ser completamente justo. Pero si se trata de un acto que arruina a trescientas familias, tiene que reconocerse que es completamente injusto arruinar a trescientas familias, y entonces el señor no es justo. Es muy poco frecuente un razonamiento de este tipo, que se hace generalmente con muy poco rigor. Lo que debemos hacer es aprender a hacerlo con todo rigor.

El problema de la educación

A partir, pues, del problema de la ignorancia Platón inicia un desarrollo del tema de la educación[121]. El extranjero propone, siguiendo su mecanismo, que trate de averiguar primero si no se podría dividir en varios tipos y, por lo menos, en dos tipos. La

121. "Extranjero. —Ahora bien: ¿qué nombre habrá de darle a la enseñanza encargada de librarnos de ella? / Teeteto. —Según mi modo de ver, extranjero, todo lo demás entra en el campo de la enseñanza de los oficios; mientras que la enseñanza de que tú hablas la llamamos entre nosotros educación. / Extranjero. —Y este es, realmente, su nombre, Teeteto, prácticamente entre todos los helenos. Pero hemos de examinar aún si tenemos ahí un género indivisible ya en adelante o bien si este género ofrece aún alguna posibilidad de división sobre la que merezca la pena poner unos nombres". *Idem.* 229 b p. 1011.

división que emplea el extranjero se inscribe en la búsqueda de una precisión progresiva del concepto. Entonces, para precisar el concepto de educación en el sentido en que él lo va a emplear, formula rápidamente dos tipos de educación[122].

Entonces, una primera forma que podría quedar comprendida en el concepto de educación es la amonestación: frenos, castigos, órdenes, reprimendas y exhortaciones de todo tipo, etc. Platón unifica todas estas conductas en el concepto de amonestación, como llama la manera antigua de ejercer la educación, pero insiste en destacar otra, que es la que él mismo propone como la educación propiamente dicha[123].

En este pequeño párrafo se presentan dos exigencias muy propias, por lo demás, del método socrático y del método platónico. La primera es la que suele denominar la ironía. Sócrates pregunta y entra en un acuerdo con su interlocutor de que de todas maneras le contestará qué opina. Sócrates acepta esa opinión como válida y la desarrolla. Como ya lo hemos visto, la ironía es aceptar la opinión, pero obligando al interlocutor a sacar todas las consecuencias necesarias que hay en esa respuesta.

122. "Extranjero. —De hecho, creo encontrar todavía aquí un punto por donde practicar una escisión. / Teeteto. —¿Dónde? / Extranjero. —En la enseñanza por medio del razonamiento, uno de los caminos que se ofrecen es, al parecer, más escabroso; en cambio, el segundo camino es más llano. / Teeteto. —¿Cuáles son uno y otro? / Extranjero. —Existe, primeramente, la antigua manera de nuestros padres; la que ellos empleaban de preferencia con sus propios hijos y que muchos emplean todavía hoy en día, cuando ven que esos caen en alguna falta; en ella alterna la reprimenda con el tono más tierno de exhortación. Tomada en su conjunto se la podría, con toda exactitud, llamar amonestación". *Ídem.* 230 b p. 1011.

123. "Extranjero. —Por lo que al otro método o manera se refiere, parece que algunos, por el contrario, luego de alguna madura reflexión, han llegado a los pensamientos siguientes: toda ignorancia es involuntaria, y el que se crea sabio se negará siempre a aprender ninguna cosa de aquellas en que él se considera hábil; en consecuencia, por mucho que la amonestación se empeñe en ello, esta forma de educación resulta tener muy poca eficacia. / Teeteto. —Piensas razonablemente. / Extranjero. —Por eso, con el propósito de eliminar una ilusión de esta clase, se arman contra ella de un método nuevo. / Teeteto. —¿Cuál? / Extranjero. —Plantean a su hombre una serie de cuestiones a las que, creyendo él que responde algo que valga la pena, no responde, sin embargo, nada que tenga valor; luego, comprobando fácilmente lo vacío de opiniones tan equivocadas, las reúnen en su crítica, las confrontan unas con otras y, por medio de esta confrontación, las demuestran, acerca de los mismos objetos, bajo los mismos puntos de vista, bajo las mismas relaciones, mutuamente contradictorias". *Ídem.* 230 b p. 1011.

La exigencia lógica como tal la expone Platón en estos términos: dos proposiciones distintas sobre los mismos objetos, desde los mismos puntos de vista, bajo las mismas relaciones son contradictorias. Esta es la exigencia mínima de la refutación lógica porque, naturalmente, dos afirmaciones pueden no ser contradictorias si son sobre diversos objetos, o si se establecen desde diversos puntos de vista, o si se toman en una diferente relación. Así no hay una contradicción lógica. Pero si tanto los objetos, como los puntos de vista y las relaciones son los mismos, la contradicción ya es una contradicción lógica, es decir, una de las dos afirmaciones por lo menos es falsa. No es ninguna crítica lógica mostrar que se han dicho cosas distintas sobre el mismo objeto, si se habla de dos puntos de vista distintos.

No hay que abusar del concepto de contradicción a nombre de la dialéctica. Podemos decir, por ejemplo, que la fábrica es contradictoria porque reúne, al mismo tiempo y en el mismo lugar, a los trabajadores directos, les permite asociarse en su lista y facilita sus combates, pero por otra parte es una forma de despotismo sobre el trabajo directo, y les quita el conocimiento del proceso a los trabajadores, etc. Aquí no hay una contradicción. Se habla simplemente desde dos puntos de vista diferentes. Habría que decir, más bien, que la fábrica tiene efectos opuestos sobre los productores directos, pero eso no tiene nada que ver con una contradicción lógica. La idea de que la lógica está superada y ya no se necesita tenerla en cuenta, es una cierta confusión de la dialéctica con la sofística, extraordinariamente frecuente. Por ello es importante conocer a fondo qué es la sofística.

El resultado de este tipo de educación, en el que el punto principal es la refutación, es el resultado inverso al del halago. Por ello los que la experimentan llegan muchas veces a un descontento de sí mismos y a alimentar posiciones más conciliadoras respecto de los demás. Viene enseguida un texto sobre la educación, que podemos comparar con textos de Nietzsche y de otros, para ver el problema de la educación en Platón[124].

124. "Extranjero. —[...] De forma que, al ver esto, los interlocutores llegan a concebir un descontento de sí mismos y llegan a alimentar disposiciones más conciliadoras respecto a los demás. Gracias a un tratamiento de esta clase, todas las opiniones orgullosas y quebradizas que ellos tenían sobre sí mismos les son quitadas, privación esta en que el oyente encuentra el mayor de los encantos y en que el paciente encuentra el más duradero provecho". *Ídem.* 230 b pp. 1011-1012.

En esta definición la educación queda, pues, entendida como refutación de la opinión. El supuesto de Platón surge de su propia definición de que la ignorancia consiste en creer que se sabe lo que no se sabe. Si no somos capaces de llevar a cabo una investigación sobre un punto porque carecemos del deseo, de los medios y de la posibilidad, el motivo está en que creemos saber. Las opiniones que tenemos sobre las cosas muchas veces no son explícitas, es decir, es muy frecuente que un individuo tenga ideas y opiniones generales que no ha explicitado pero que están perturbándole la posibilidad de hacerse una pregunta y de llevar a cabo una investigación que conduzca a una respuesta. Si comenzamos por refutar sistemáticamente las opiniones abrimos la posibilidad de aprender la cosa.

Platón va a desarrollar este punto, y ustedes pueden empezar ya a sospechar el valor pedagógico de esta consideración. Platón va a llegar a la conclusión de que la ignorancia es un estado de llenura, no un estado de carencia. Si fuera un estado de carencia nada sería más fácil que la enseñanza porque operaría de la misma manera como se alimenta a una persona hambrienta. El problema de la educación, como Platón lo va a decir enseguida, es que alimentar a un indigesto es un asunto mucho más complicado.

Se puede decir que la ignorancia es un exceso de opiniones en las que tenemos una confianza loca, un conjunto de opiniones que consideramos sencillamente como evidentes y por lo tanto no necesitamos examinar, porque no se puede examinar lo que uno mismo considera que es una evidencia. La propuesta, pues, de este nuevo método educativo contiene toda una idea de la enseñanza.

Es curioso que Nietzsche, que tantas veces habla de que es anti-platónico, cuando estudia en *Aurora* el problema de la educación, proponga exactamente la misma teoría de Platón en *Teeteto*, sin citarlo. Y no lo cita probablemente porque en este punto particular no se trata de una afirmación anti-platónica sino de un desarrollo de lo que está claramente dicho en Platón. Nietzsche dice que no se le debe dar alimento sino al que tiene realmente hambre de ese alimento.

LECCIÓN QUINCE

Conferencia del 12 de junio de 1976

Recapitulación

Como vimos anteriormente, es muy frecuente que la teoría de la ignorancia de Platón sea bastante bien recibida, pero rápidamente reinterpretada, neutralizada y banalizada con la fórmula, muy consoladora, de que si el problema es "creer que se sabe lo que no se sabe", basta entonces con confesar que no sabemos y ya damos un paso inmenso. Así se reduce el problema a un consejo de buenos amigos en el sentido de que no hay que ser petulantes creyendo que se sabe lo que no se sabe, y que es mejor ser suficientemente humildes y reconocer la propia ignorancia. Allí estaría dado el mayor paso, la principal salida a la ignorancia.

La ignorancia no se puede interpretar de una forma caracterológica, temperamental o de actitud, porque así se destruye toda la teoría platónica de la ignorancia y se convierte en un consejo consolador: es mejor reconocer que uno no sabe. Ese no es el problema. Por el contrario, el primer paso es explicitar lo que se cree, sin apresurarse a decir "no sé" porque así se bloquea toda la problemática que Platón introdujo. Decir "no sé" si es efectivamente una pretensión que se ahorra el pasar por la refutación, y la explicitación de la creencia. Lo quiero advertir, pues, con mucha firmeza, porque la forma clásica de aceptar la teoría platónica de la ignorancia es reducirla a un buen consejo.

Esta interpretación es muy frecuente, pero anula la teoría de la ignorancia. En realidad lo que Platón estaba sosteniendo no tiene nada que ver con la petulancia o la humildad. Platón no considera que la conciencia efectiva de que uno no sabe algo pueda ser un punto de partida como resultado de una actitud no petulante. El punto de partida es, en primer lugar, la explicitación de lo que realmente se cree, porque siempre se cree en algo, para luego criticarlo. Y sólo entonces es cierto que se accede a un "no saber"; pero ese "no saber" es un punto de llegada.

El verdadero problema es comprometerse a explicitar la creencia, porque todo el mundo es un teórico y tiene teorías sobre la

infancia, sobre lo masculino y lo femenino, sobre la sociedad, el Estado, la historia, etc. El compromiso no está en aventurarse a decir que no se sabe nada de un asunto en particular; el compromiso que exige Platón es exactamente el inverso, comprometerse a poner en claro lo que se cree.

Es bueno, pues, subrayar esto, porque he conocido muchísimos casos en que se recibe con la mayor alegría la teoría platónica de la ignorancia, pero interpretándola como un consejo de no ser petulantes, con lo cual no tiene naturalmente nada que ver. Platón, está estudiando un proceso necesario de acceso al saber a partir de la creencia, y no un problema de actitudes[125].

El camino que conduce a la educación es, entonces, la refutación. Y precisamente, para ser posible, la refutación, exige la explicitación de la creencia, porque si no, no hay nada que refutar. La afirmación de que el alma, como el cuerpo, no puede recibir ningún alimento hasta que no se hayan evacuado los obstáculos internos, es muy próxima a la idea que trata Nietzsche en *Aurora*, como ya lo mencionábamos la vez anterior. Nietzsche, en efecto, hace una larga protesta contra la forma como fue educado mediante lo que llamaba la "educación clásica", que precisamente —dice— violaba la ley principal de toda educación: "no dar alimento más que al que tiene hambre". Nietzsche hace una serie de desarrollos en torno a cómo se les inculcaba la química, la física, las matemáticas, las letras clásicas, sin haber nunca provocado en ellos, por medio de una refutación, la necesidad de aprenderlas. Su texto es muy próximo al de Platón en este sentido, y en muchos otros puntos, aunque frecuentemente se defina como un anti-platónico.

125. "Extranjero. —[...] Hay, en efecto, mi joven amigo, un principio que inspira a quienes practican este método purgativo, el mismo que hace decir a los médicos del cuerpo que el cuerpo no podría sacar provecho del alimento que se le da hasta tanto que se hayan evacuado los obstáculos internos. Así, pues, a propósito del alma se han forjado ellos esa misma idea: de todas las ciencias que se le puedan hacer ingerir, ella no va a sacar ningún provecho hasta tanto que se la haya sometido a la refutación, y hasta tanto que, gracias a esa refutación, haciendo que llegue a sentir vergüenza de sí misma, se la haya desembarazado de las opiniones que cierran el camino a la enseñanza, que haya sido llevada a un estado de pureza evidente y haya llegado a la creencia de que sabe exactamente lo que sabe, pero no más de lo que sabe. / Teeteto.— Sin duda, esta es la disposición mejor y la más sensata de todas". *El Sofista, o del ser*, 230 b p. 1012.

El sofista y el refutador

El argumento de Platón se continúa desarrollando en la siguiente forma. Después del rodeo por la educación, que es completamente necesario porque se trata de definir al sofista por oposición al filósofo —y Platón los piensa como dos educadores— termina con la fórmula de que el educador es principalmente un refutador. Esta es una tesis clásica en el pensamiento de Platón. En *El Banquete* Sócrates dice que el conocimiento no se transmite de un hombre a otro, como el agua pasa de una copa a otra, por medio de una mecha de lana. Platón no cree en la transmisión del saber sino en un proceso mucho más complejo en el cual el procedimiento fundamental es la refutación, para que el otro produzca y no se limite a recibir. Por eso la mayéutica es "ayudar a dar a luz" y no el medio para la presentación de un informe.

El momento, pues, que quiere destacar aquí como elemento principal de la educación es el de la refutación. Pero, precisamente, allí nos encontramos otra vez con un gran problema puesto que el sofista es conocido como un refutador profesional. Parte de lo que ofrecían a su clientela los sofistas en Grecia era la posibilidad de refutar cualquier tema. Platón tiene un diálogo, *Eutidemo, o el discutidor*, donde nos presenta al sofista refutando todo lo que se dice. Lo mismo ocurre en *Protágoras, o de los sofistas*. El problema que viene enseguida es entonces cómo se diferencia el educador del sofista, ya que el sofista es un refutador[126].

El extranjero advierte sobre la necesidad de estar alerta principalmente donde se presenta una semejanza, puesto que es allí

126. "Extranjero. —He aquí, pues, Teeteto, otras tantas razones a favor nuestro para declarar que la refutación es lo más importante que hay y lo más eficaz en el orden de la purificación, y para creer también que, permanecer al margen de esta prueba es, por mucho que uno sea el Gran Rey, quedar sin purificar de las mayores manchas y conservar la ineducación y la fealdad de aquellas partes de si mismo en que se requiere, por el que quiera poseer la verdadera felicidad, la mayor pureza y la más perfecta belleza. / Teeteto. —Enteramente. / Extranjero. —Pues bien: ¿qué nombre daremos a los que practican este arte? Yo, por mi parte, tengo, en efecto, algún temor a llamarme sofista. / Teeteto. —¿Qué temor? / Extranjero. —El de conceder a los sofistas un honor excesivo. / Teeteto. —Y, no obstante, hay una cierta semejanza entre su personalidad y la del hombre que acabamos de describir". *Idem.* 230 b/ 231 d p. 1012.

precisamente donde se puede llegar a la máxima confusión. Un poco más adelante Platón hace un recuento breve sobre las definiciones hasta ahora logradas del sofista. El extranjero piensa que, entre esas definiciones, la que puede conducir probablemente a un mayor avance en la investigación sobre qué es el sofista y qué es la sofística, es la definición de que el sofista es un contradictor, y se va a embarcar en la dirección de explorar qué significa ser un contradictor[127].

No es necesario que leamos toda la encuesta. En realidad, Platón va a mostrar que el sofista pretende enseñar el arte de la contradicción a propósito de cualquier cosa, y hace una lista de temas posibles: ciencias, virtudes, política, etc. Lo más interesante aquí es el paralelo con *Gorgias* porque allí Sócrates mostraba el mismo problema a propósito de los retóricos. La única diferencia es que el acento puesto en los sofistas es negativo mientras que en los retóricos es positivo, pero el problema es el mismo. Tanto los unos como los otros sólo necesitan adquirir un solo conocimiento, la retórica o la sofística, que permita dar cuenta de todos los otros conocimientos, sea para refutarlos o sea para "demostrarlos". El problema aquí, pues, tal como se nos presenta en *El Sofista*, es estrictamente paralelo al problema tal como se presenta en *Gorgias*. La sofística y la retórica se pueden ver al mismo tiempo como la consecución de una habilidad, digámoslo así, para persuadir o para refutar cualquier tipo de conocimientos sin necesidad de entrar en ellos.

El verdadero punto, pues, hacia el cual Platón quiere llevar el tema de que el sofista es un contradictor, o de que el orador es un especialista en persuadir, es que ambos tratan de producir una apariencia de la verdad, la verosimilitud, y no se basan en la demostración, porque para esto tendrían que saber de qué están

127. "Extranjero. —[...] Volvamos primero, más bien, a nuestras definiciones del sofista. Hay una entre ellas, en efecto, que realmente me ha parecido que lo descubría o evidenciaba más que las otras. / Teeteto. —¿Cuál? / Extranjero. —Según creo recordar, lo hemos denominado contradictor. / Teeteto. —Sí. / Extranjero. —Pues bien: ¿no se sigue de ello que él deba enseñar a los demás este mismo arte? / Teeteto. —¿Cómo no llegar, en efecto, a esta conclusión? / Extranjero. —Examinemos, pues, sobre qué materias pretenden estas gentes formar contradicción. He ahí la manera en que, poco más o menos, emprenderemos este examen. Veamos: sobre las cosas divinas que se mantienen ocultas a las miradas vulgares, ¿dan ellos una competencia de esta clase? / Teeteto. —Al menos se pretende afirmar que sí la dan". *Ídem.* 232 d p. 1013.

hablando. En este punto queremos mostrar la forma como Platón continúa la investigación sobre el sofista [128].

Aquel que con una sola práctica, con una sola habilidad o con un solo saber pretende producirlo todo, en realidad no produce realidades sino solamente imitaciones. El pintor, por ejemplo, puede producirlo todo con una sola fórmula, con una sola práctica, y con un solo saber, pero lo que produce es una copia; si quisiera producir plantas de verdad tendría que hacer agricultura; si quisiera producir casas de verdad tendría que pasar a la construcción. También el poeta puede producirlo todo en palabras. Platón enseguida muestra que en el lenguaje también se puede producir todo[129].

Aquí, pues, se presenta la primera distinción. Así como las artes miméticas pueden producir imitaciones de todo, la retórica puede producir convicciones sobre todo. Los oradores sólo pueden producir apariencias miméticas del saber, de la refutación o de la demostración. Por lo tanto, la sofística y la retórica lo que producen son aparienci ción de la apariencia con la realidad, es probablemente lo mejor que haya hecho Platón en su vida, y el punto más alto de su metafísica. Y es importante sobre todo dejar claro este punto porque lo mejor de la metafísica de Platón está allí representado. Y la metafísica de Platón es el modelo con relación al cual se define todo el pensamiento posterior. La relación con Platón es el medio de contraste tanto para Aristóteles como para Descartes o Nietzsche, o cualquier otro filósofo. Por lo demás, casi todos los grandes filósofos —Kant, Heidegger, Nietzsche— son conscientes de este fenómeno.

128. "Extranjero. —Así, pues, el hombre que se hace pasar como capaz de producirlo todo en virtud de un arte única, sabemos bien que, a fin de cuentas no va a fabricar más que imitaciones y homónimos de las realidades. Confiando en su técnica de pintor, podrá, enseñando desde lejos sus dibujos a los más inocentes de entre los muchachos jóvenes, producirles la ilusión de que, sea lo que sea lo que él quiera ser, está perfectamente capacitado para crear la verdadera realidad de aquello mismo. / Teeteto. —Sin duda alguna". *Ídem.* 233 e/ 235 a p. 1015.

129. "Extranjero. —Pues bien: ¿no es acaso que atendamos a que también la palabra connota una técnica, con la ayuda de la cual será posible verter por los oídos de los jóvenes, a quienes separa aún una larga distancia de la verdad de las cosas, las palabras embrujadas y portadoras de embrujos, presentar ficciones habladas de todas las cosas y producir así la impresión ilusoria de que lo que ellos oyen es verdadero y de que el que está hablando sabe todas las cosas mucho mejor que nadie?". *Ídem.* 233 e/ 235 a p. 1015.

El texto que viene enseguida es muy famoso. Allí Platón plantea el problema del simulacro: qué es una copia, qué es una imitación, qué es una apariencia. De esta investigación resulta el trabajo fundamental de Platón sobre el ser y el no ser, y su relación. Se trata de un texto difícil, sin duda, pero eso hace parte de su encanto y de su importancia. No olvidemos que hablar de filosofía fácil es, de suyo, un desenfoque. La filosofía nunca es fácil; lo que es fácil, precisamente por el hecho de serlo, ya no es filosofía. A la filosofía se debe acceder pero no se debe facilitar. Vamos a seguir el texto en detalle. En la conversación el extranjero hace una observación que es interesante para completar la teoría del saber de Platón, antes de que nos embarquemos en la lógica[130].

Las crisis, los fracasos y los conflictos son procesos que hacen posible la desintoxicación de la llenura de opiniones, que operan a la manera como ocurre con la refutación. En *Las Leyes* y en *Fedón*, Platón vuelve sobre este punto.

A propósito del problema de la imitación el extranjero va a tratar de plantear el mismo método que ya hemos visto de la definición. La imitación se puede descomponer en varios tipos. Existen dos formas de la mimética, por lo que toca al aspecto preciso que andamos buscando. El problema es saber en cuál de esas dos formas podemos encontrar al sofista. Teníamos que el sofista es un prestidigitador que se dedica a producir apariencias; es un mago, también dicen. Y hay varias formas de la apariencia, que Platón llama mimética. Pero todavía no sabemos en cuál queda ubicado el sofista[131].

130. "Extranjero. —Respecto de la gran mayoría de los que en aquellos años de su edad oyeron tales discursos, ¿no es, acaso, inevitable, Teeteto, que una sucesión suficiente de años que van transcurriendo, el avance en la edad, las cosas abordadas de cerca, las pruebas que los fuerzan al contacto evidente con las realidades, les hagan cambiar las opiniones recibidas entonces, les hagan encontrar pequeño lo que entonces les había parecido grande, difícil lo que les pareciera fácil, hasta el punto de que los simulacros que llevaran las palabras se vayan a desvanecer en las realidades vivientes?". *Ídem.* 235 a p. 1015.

131. "Teeteto. —En todo caso, ten a bien primero nombrar y distinguir las dos formas de que hablas. / Extranjero. —El primer arte que yo distingo en la mimética es el arte de copiar. Pues bien: se copia con un máximo de fidelidad, cuando, para realizar su imitación, uno toma del mismo modelo sus relaciones exactas de longitud, de anchura y de profundidad, y reviste además cada parte de los colores que le convienen. / Teeteto. —¿Pues qué, acaso todos los que imitan no intentan hacer otro tanto? / Extranjero. —Por lo menos no lo hacen así los que tienen que modelar o pintar alguna obra de gran envergadura. Si

La primera distinción es que el arte de la imitación, la mimética, se divide en dos tipos: la copia y el simulacro. El simulacro, que es uno de los problemas más importantes del pensamiento de Platón, se caracteriza y se define porque quiere producir una ilusión, pero teniendo en cuenta el punto de vista del espectador. Como el mismo Platón señala de paso, el problema del simulacro era muy importante en la estética griega, gran parte de la cual, y en diversos términos, consiste en investigaciones sobre el simulacro. De manera similar habría que resaltar las realizaciones prácticas de lo que Platón llama el simulacro, como por ejemplo el Partenón.

La arquitectura del Partenón es elaborada a partir de un análisis de la perfección. El que llega por la puerta principal encuentra una sala plana en un espacio vacío rodeado de columnas. Como la mirada tiende a subir por la columna y no encuentra nada que la detenga en el centro, el efecto perceptivo de esta visión consiste en la impresión de que hay una cierta concavidad y no un plano exacto. Esto lo sabían quienes lo hicieron y por ello produjeron una concavidad que compensara, de tal manera que al que llegara le diera la impresión de encontrarse con la mayor perfección que había visto en su vida. A los arquitectos les interesaba la exactitud vivida y no la exactitud geométrica que, por lo demás, está rota a propósito en todas partes en la construcción, para buscar una impresión de exactitud. Para poder dar la impresión de una perfección total había que romper la exactitud matemática y geométrica, compensando todo lo que la

ellos reprodujeran, en efecto, estas bellezas con sus verdaderas proporciones, tú sabes bien que las partes superiores se nos aparecerían demasiado pequeñas y las partes inferiores demasiado grandes, puesto que vemos las unas de cerca y las otras de lejos. / Teeteto. —Enteramente. / Extranjero. —¿Acaso los artistas, de hecho, dando de lado a la verdad, no sacrifican las proporciones exactas para poner en lugar de ellas, en sus figuras, las proporciones que han de crear una ilusión? / Teeteto. —Enteramente. / Extranjero. —En tal caso, ¿no es exacto que al primero de estos productos, puesto que ha sido copiado fielmente sobre el objeto, le demos el nombre de copia? / Teeteto. —Sí. / Extranjero. —¿Y no debe llamarse a esta parte de la mimética con el nombre que le hemos dado anteriormente, a saber: el arte de copiar? / Teeteto. —Es exacto. / Extranjero. —Y qué, ¿cómo habrá de llamar a aquel que a unos espectadores desfavorablemente situados pareciera copiar lo bello, mientras que para las miradas capaces de abarcar plenamente proporciones muy vastas pierde esta pretendida fidelidad de la copia? ¿Acaso lo que simula de esta manera la copia que en manera alguna es no será un simulacro? / Teeteto. —¡Y de qué manera!". *Ídem.* 236 b/ 237 c pp. 1016-1017.

visión distorsiona; era necesario hacer una inexactitud calculada, que tuviera en cuenta el lugar desde donde se iba a mirar y los movimientos de la mirada, es decir, se debía incluir el punto de vista del espectador. Por eso las columnas no llevan la misma distancia unas de otras, los planos no son tales en el sentido geométrico y todo está calculado para dar la impresión de exactitud total. Al que lo ve le parece lo más armónico y preciso que ha visto, precisamente porque no lo es; si lo fuera no le podría parecer.

El fenómeno del simulacro está presente en la estética griega de una manera muy fuerte. El ejemplo que Platón presenta es el de la escultura. En las obras monumentales en que hay una estructura inmensa era necesario tener en cuenta el punto de vista del espectador. Si la obra era vista de cerca, por unos espectadores mucho más bajitos que la estatua, muy seguramente verían una cabeza muy chiquita y unos pies inmensos. Si lo que se quería era construir una obra monumental, pero que representara una figura humana, hay que tener en cuenta que la perspectiva la distorsiona. Entonces el artista la modifica, le crece un poco la cabeza y le disminuye la parte de abajo hasta que se produzca la impresión de perfección y monumentalismo al mismo tiempo. Las figuras con las que jugaban los artistas griegos trataban de producir no simplemente la copia sino una especie de gradación de la apariencia.

Platón procede por grados. No lo enuncia así pero es muy interesante verlo. Hay una realidad que es copiada y hay un simulacro; la copia produce la ilusión de la realidad y el simulacro la ilusión de la copia. Al que ve la escultura monumental desde abajo le da la impresión de que ve una copia exacta de lo que es. Hay una nueva acentuación de la apariencia de la realidad a la copia, y de la copia al simulacro. El simulacro es la apariencia de una copia, como la copia es la apariencia de una realidad. Así, pues, Platón comienza a distinguir las formas de la apariencia[132].

132. "Extranjero. —He aquí, pues, las dos formas que ya anunciaba en el arte que fabrica las imágenes: el arte de la copia y el arte del simulacro. / Teeteto. —Exacto. / Extranjero. —En cuanto al problema que entonces me dejaba perplejo y lleno de embarazo, el de saber en cuál de estas dos artes situar al sofista, no llego aún a percibir con claridad la solución al mismo. Este hombre está resultando un verdadero prodigio, y cogerlo a fondo es muy difícil, puesto que esta vez todavía helo ahí tan campante y bien refugiado en una forma cuyo misterio resulta inextricable. / Teeteto. —Así parece. / Extranjero. —¿Es la conciencia de la dificultad lo que te dicta este asentimiento, o es quizás llevado por la corriente de la argumentación y la inercia del hábito que unes tan prontamente tu afirmación a la que acabo de hacer? / Teeteto. —¿Qué quieres decir? ¿Qué finalidad tiene esta cuestión? / Extranjero. —Se debe, mi bienaventurado joven, a que nos encontramos realmente ante una cuestión en sumo grado difícil; porque parecer y asemejarse sin ser, decir alguna cosa sin, no obstante, decir verdad, son fórmulas que están totalmente llenas de dificultades y perplejidades, tanto hoy como ayer y como siempre. ¿Qué fórmula, en efecto, encontrar para decir o pensar que lo falso es real, sin que, al proferirla, se encuentre uno encallado y embrollado en la contradicción? La cuestión resulta, verdaderamente de una extremada dificultad, Teeteto". *Ídem.* 236 b p. 1017.

El problema es, entonces, pensar si como apariencias y no realidades, las apariencias son reales o no son reales: ¿Cuál es la realidad de la apariencia? ¿cómo dar una noción que permita pensar, como dice Platón, qué es la apariencia? Naturalmente, el sofista se ha refugiado en un lugar verdaderamente fuerte porque siempre podrá contestar que produce apariencias. Se trata de entender, entonces, la relación de la apariencia con la realidad. La apariencia es un ser, que es al mismo tiempo un no ser; no es la realidad, la aparenta, pero también es un ser. ¿Cómo entender esa combinación en una misma cosa, de un ser y de un no ser? Además, ¿cómo puede ser un no-ser, si el no ser no es? El problema es, pues, bastante complejo.

Por todas estas razones era que había que empezar por explicar qué es el sofista, porque hacerlo implica enfrentarse a la teoría del ser y del no ser y de sus relaciones. Y aquí Platón logra la formulación más alta de la metafísica. Se puede tratar de salir de la metafísica, pero más altas que las formulaciones que a partir de aquí encuentra uno en Platón probablemente no haya en toda la historia de la metafísica[133].

No podemos siquiera formular el concepto de falsedad si no logramos organizar la idea de que el no-ser es. Esta idea obliga a

133. "Extranjero. —La audacia de una afirmación semejante se encuentra aun que ella supone que el no-ser es: no es, en efecto, posible ninguna falsedad en absoluto sin esta condición. Pues bien, el gran Parménides, hijo mío, a los niños que nosotros éramos entonces, nos aseveró sin tregua ni descanso, tanto en prosa como en verso: / *No, nunca obligarás por la fuerza al no-ser a que sea, de este camino de búsqueda aparta más bien tu pensamiento.* / De él, pues, nos viene el testimonio de esto. Pero la afirmación más clara sería dada a nosotros por la aserción misma, por poco que se la sometiera a prueba. Esto es, por consiguiente, lo que primeramente nos es preciso ver, si tú no tienes nada que objetar a ello". *Ídem.* 237 c p. 1017.

Platón a romper con toda la filosofía de Parménides, así más adelante diga que es casi como cometer un parricidio. Pero la polémica es doble. En un punto decisivo del planteamiento, Platón va a organizar un debate con Heráclito, que presenta el movimiento y el cambio como un absoluto, y con Parménides, que al sostener que el no ser no es y el ser es, produce el ser como uno, indivisible, eterno, inmóvil, etc. Platón discute con los dos a la vez y produce su propia dialéctica. Su teoría del pensamiento, su teoría del lenguaje, su ontología, su doctrina del ser, es lo más alto que hay en dialéctica. Y Platón la elabora a partir de una discusión con ambos; a ambos los menciona pero, sobre todo, la tesis positiva que va defendiendo los descarta también a ambos.

LECCIÓN DIEZ Y SEIS

Conferencia del 19 de junio de 1976

El ser del "no ser"

Habíamos llegado al punto en que Platón muestra que la imitación, la imagen, el simulacro, la copia, la semejanza, plantean un problema supremamente arduo de lógica. En este momento del desarrollo del diálogo, Platón está pensando en términos generales en el problema de la imagen, después de que nos había hecho —como vimos la vez pasada— una primera subdivisión: copia simulacro. Por ahora no tiene interés el carácter mismo de la imagen, si es producida, como en la pintura, o si es natural, como en las aguas o en los espejos. El problema es encontrar la situación ontológica, es decir, la relación del fenómeno de la imagen en el orden del ser.

La primera afirmación de Platón es tratar de encontrar, en efecto, una fórmula para pensar que lo falso es real, y que al proferirla no se encuentre encallado y embrollado en la contradicción. El primer problema —también aquí Platón opera al comienzo por una afirmación directa— es que la única manera de estudiar la imagen sería afirmar que el no-ser es y, por lo tanto, producir una ruptura total con Parménides. Ahora bien, este es un problema de lógica supremamente difícil. La posición de Parménides, como ya lo hemos mencionado, se puede expresar diciendo que las dos formulaciones de que parte parecen evidentes, y son prácticamente una tautología, por ser la formulación del principio de identidad, que es un principio de la lógica misma: el ser es, el no ser no es; a es a, no-a es no-a.

Parménides trabaja, pues, en sus discusiones y en sus lecciones sobre la base de estas dos formulaciones que lo conducen, por una aplicación progresiva y sistemática, a asumir una teoría del ser inmóvil y unitario: el ser no puede ser producido, porque tendría que surgir del no-ser y el no-ser no es, ni puede ser destruido porque tendría que pasar al no-ser; además el no-ser no es ni puede ser múltiple porque así habría varios seres entre ellos el ser, ni móvil, porque si hay varios seres sólo hay movimiento. Toda la ontología de Parménides es un enorme desafío al mun-

do empírico que nos ofrece directamente la experiencia, y procede de la aplicación sistemática de una pareja lógica de identidad: el ser es, el no ser no es. La posición de Parménides es que la verdad es aquello que sea consecuente con esta posición.

Como ya lo vimos la vez anterior Platón va a producir un desafío a esta posición. Se trata de una nueva posición filosófica, que tiene muchísimas particularidades. En primer lugar, su discusión no será empírica sino puramente lógica: no se pone a caminar como hacía Diógenes cuando Zenón negaba el movimiento. En segundo lugar, la discusión contra Parménides será llevada al mismo tiempo, y por primera vez, con una discusión contra la posición que se le contrapone como es la de Heráclito, que afirma el carácter absoluto del movimiento y el carácter aparente del ser. En la lucha contra estas dos posiciones al mismo tiempo Platón será el primero que fundará una posición filosófica que se podría llamar dialéctica.

Sin embargo llevar a cabo la discusión contra Parménides desde el punto de vista lógico es supremamente difícil, porque cuando Platón afirma que el no-ser es, el contradictor tiene la posibilidad inmediata de ponerle las mayores dificultades. Una de ellas es preguntarle a qué tipo de ser puede adjudicársele la cualidad de no ser. Es una pregunta difícil de contestar, salvo si se afirma que la fórmula misma contiene una contradicción en los términos.

Platón, como ocurre siempre que trabaja en esta dirección lógica, y siguiendo su propia recomendación, ensaya todos los argumentos que pueden refutar la tesis. Y vamos a ver entonces que facilita al sofista la mejor argumentación posible contra la tesis que él quiere sustentar. Ya hemos observado repetidas veces que en una discusión es importante que el adversario de la tesis que sostenemos presente la mejor argumentación posible y que, si no puede hacerlo, debemos ayudarlo a que la encuentre, porque de lo contrario no estaríamos en una discusión, en el sentido que le da Platón, sino en el parlamentarismo y la oratoria donde se usan todo tipo de zancadillas para ganar una discusión. En una discusión seria el verdadero problema es procurar que la posición adversaria a la que estamos sosteniendo encuentre su mejor argumentación.

Esta posición es siempre la de los filósofos y no es, por supuesto, la característica particular del señor Platón. Nietzsche, por ejemplo, a quien se considera el anti-platónico por excelencia, dice exactamente lo mismo. Un pensador serio se caracteriza porque busca por todas partes las ideas y los problemas que ponen en cuestión su pensamiento, en vez de huir, dejarlos de lado, y no querer saber nada de ellos; busca todo lo que le molesta, trata de investigar todo lo que parece refutarlo. Esta es la posición de Platón. Vamos a ver con qué limpieza ejecuta lo que en *Gorgias* es ante todo una recomendación, dándole al sofista la mejor argumentación posible y no citando sofismas baratos, que en Grecia se conseguían en forma permanente. Platón asume la mejor argumentación posible y no se va a aprovechar, para tomar esos casos, de que muchos de los sofistas fueran simples charlatanes. Esta es una parte muy importante de la lección de Platón.

En este sentido, entonces, el primer paso es tratar de formular la tesis de que el no-ser es, pero acumulando toda la argumentación en contra de ella, según el método más correcto de la discusión[134]. Enseguida Platón va a mostrar una serie de dificultades. En primer lugar, que el no-ser no se le puede atribuir al ser en general, a un ser cualquiera. En segundo lugar, que al no-ser no se le puede atribuir un número. En el orden numérico habría que decir si se trata de uno o de varios, si el no-ser es plural o es unidad. No se le puede atribuir el no ser a la unidad, ni a la pluralidad, porque tanto la unidad como la pluralidad implican el ser. Este análisis conduce a afirmar la argumentación que podría hacer Parménides, que no es otra cosa que la imposibilidad de pensar el no ser. Platón propone, entonces, otra fórmula[135].

---

134. "Extranjero. —Por tanto, sin ningún espíritu de disputa ni de broma, su pongamos que, pesada seriamente la cuestión, alguno de los que nos escuchan estuviera encargado de decir a qué objeto hay que aplicar este nombre de "no-ser"; ¿qué aplicación pensamos nosotros, haría de dicho nombre, a qué objeto lo aplicaría, y cómo estaría cualificado este objeto, bien en su propio pensamiento, bien en la explicación que habría de darnos de él? / Teeteto. —Tu cuestión es difícil, y casi me atrevo a decir que, para un espíritu como el mío, es totalmente insoluble. / Extranjero. —En todo caso, una cosa es segura: el no-ser no se puede atribuir a un ser cualquiera al azar. / Teeteto. —¿Cómo iba a poder serlo?". *El Sofista, o del ser*, 237 c pp. 1017-1018.

135. "Extranjero. —¿Comprendes tú, entonces, que no es posible legítimamente ni pronunciar, ni decir, ni pensar el no-ser en sí mismo, y que esto es, por el contrario, impensable, inefable, impronunciable, inexpresable? / Teeteto. —Enteramente. / Extranjero. —¿Me habré, pues, equivocado yo antes, al decir que iba a enunciar la mayor de las dificultades que a él se refieren? / Teeteto. —Y que, ¿es que nos queda por formular aún alguna más grave? / Extranjero. —Pues qué, mi admirable amigo, ¿es que tú no adivinas, con solo el enunciado

Fijémonos en la importancia de este momento del diálogo. Platón ha pasado por un reconocimiento de la imposibilidad lógica de la fórmula "el no ser es", en los mismos términos de Parménides, e incluso desarrollándolos. Pero de pronto descubre el problema de que la fórmula inversa de Parménides, el "no ser no es", también tiene dificultades lógicas. Primero muestra que en términos lógicos la fórmula resulta inexpresable, inefable, impensable y que quien la refuta se enfrenta también con un problema: ¿de qué está hablando el que afirma que "el no ser no es"? ¿de qué está afirmando que no es?, ¿está hablando de nada o está hablando de algo? Esta es, pues, una primera pregunta. Si está hablando de nada, no puede decir verdad; si está hablando de algo, hay que preguntarle de qué está hablando. De esta manera queda claro que tampoco es muy fácil seguir el desarrollo lógico en la otra dirección.

La respuesta a este problema se puede abordar en otra dirección, empleada ya por Anaxágoras y refinada luego por Platón, que consiste en pensar si el discurso sobre el ser, y el ser, son una misma cosa: ¿su discurso sobre el ser es el ser?, ¿si el ser es inmóvil, el discurso sobre el ser es también inmóvil?, ¿no pasa, acaso, de las premisas a las conclusiones? ¿Si decimos que el discurso es también el ser, porque es evidentemente algo, no podríamos decir lo correlativo, es decir, que el ser es un discurso? Y así no se puede afirmar que el ser es todo, porque habría que distinguir entre el ser del que se habla y el discurso con el que se habla del ser. Si refinamos la crítica puramente lógica tal como Platón la toma, la dificultad es no sólo decir que el no-ser es, sino también decir que el no-ser no es. La lógica no puede defender ninguna de estas posiciones; incluso la de simple identidad, el ser es, tiene sus problemas lógicos.

Platón, pues, en el momento mismo en que se funda la lógica, comienza a sospechar de la posibilidad de someter el orden del pensamiento y el orden del ser a la lógica formal, y al principio de identidad tomado tal cual. Hegel comprendió perfectamente que se trataba de la fundación de la dialéctica en Platón. Sobre esta misma dificultad de pensar las figuras del ser es y el no ser no es, que ya nota Platón en *El Sofista*, la filosofía sigue haciendo nuevos y nuevos desarrollos. Heidegger, por ejemplo,

de las frases precedentes, en qué dificultades pone el no-ser a aquel mismo que lo refuta, ya que intentar refutarlo es meterse en inevitables e innecesarias contradicciones?". *Ídem.* 237 a y 239 e p. 1018.

en su comentario al principio de identidad, vuelve a mostrar las dificultades de esa fórmula partiendo del punto en que había dejado planteado el problema Platón y dando prácticamente un paso, si se quiere decir así, sobre *El Sofista*. Y esto ocurre hace realmente poco.

Las gradaciones del ser

Para facilitar un poco la comprensión de lo que viene en seguida, de cuya dificultad por lo demás Platón advierte varias veces, debemos tener en cuenta un tema que inició brevemente y que en este mismo diálogo no desarrolla suficientemente, pero que es un tipo de conceptualización que está en la base de la discusión. Platón inició con la distinción de la imagen en copia y simulacro. Allí nos encontramos con una serie que está relativamente jerarquizada: el objeto real, la copia, el simulacro; la copia es copia del objeto y el simulacro simula ser una copia, es como si dijéramos, copia de la copia, pero teniendo en cuenta el punto de vista del observador.

Todo el mundo sabe que la filosofía platónica no se detiene en cada uno de estos tres puntos, porque el objeto real, el existente mismo, por decirlo así, no es más que una figura que nos remite a la idea inteligible: es una apariencia que nos remite a una esencia. Y la perfección misma es otro tipo de copia. En el cielo inteligible —si recordamos el discurso de Diotima— las "esencias particulares" no son más que momentos que enuncian y remiten a una "esencia general" o, como dice Diotima, la belleza es una e indiferenciada. El ser final, total, absoluto, uno, inmóvil, eterno de Parménides está al final de una serie de gradaciones del ser, y se confunde con la muerte, con el no ser.

Pero Platón, con la serie de modalidades del ser, propone un pensamiento bastante más complejo, que tiende a escapar a la disyuntiva entre el ser y el no-ser en la cual se cae inevitablemente en las paradojas, sea de Heráclito o sea de Parménides. Platón produce efectivamente una serie de grados del ser. En términos relativos, y para decirlo de manera sencilla, la copia tiene más ser que el simulacro, el objeto real tiene más ser que la copia. Pero sólo en términos relativos, es decir, unos con relación a otros, en una cierta gradación del ser. Platón no lo presenta en estos términos, pero es muy importante que tengamos en cuenta este fenómeno. El pensamiento de Platón rompe el carácter absoluto

de la ontología presocrática formulada en los términos de ser o no ser.

Al fenómeno de la gradación del ser se deben muchas de las paradojas con que nos encontramos en el pensamiento de Platón, como por ejemplo aquellas a las que ya me referí a propósito del arte. Cuando Platón piensa en la pintura en términos de ontología, habla de ella en muy malos términos y la trata peyorativamente como una copia o como un simulacro. Igual ocurre cuando ve la poesía en una serie ontológica, y la considera como un ser degradado con relación a otra forma más alta del ser. En cambio cuando mira la pintura o la poesía como el camino hacia al saber, en la perspectiva del amor educador, le parecen enormes, porque constituyen el acceso a una forma oculta y más profunda del ser: son un camino y un anuncio. Y entonces declara que la pintura es una producción de la belleza, y que la belleza es el anuncio de la verdad y que, por lo tanto, el que se acostumbra a mirar la pintura se acostumbra, sin saberlo, a buscar la verdad, cosa que no ocurre con el que se acostumbra a mirar objetos cualesquiera. Entonces, el mismo que habla horrores de la pintura también dice lo mejor que se puede decir de ella.

No se trata sin embargo de una contradicción simple de carácter lógico, porque en este caso sería un enfoque indigno del objeto estudiado. Platón ha definido la contradicción lógica como la formulación de dos tesis contrarias sobre un mismo objeto, en el mismo sentido, en las mismas relaciones y desde un mismo punto de vista. Aquí nosotros tenemos la formulación de tesis contrarias sobre un mismo objeto, la pintura o la poesía, pero no en el mismo sentido ni desde el mismo punto de vista. En un caso se trata de una gradación ontológica, en el otro de una búsqueda de la verdad. Inscrito en una gradación ontológica el arte tiene un grado inferior a la realidad; pero inscrito en la búsqueda de la verdad resulta esencial, y en este sentido no son contradictorias las afirmaciones.

La posición personal de Platón también oscila, pero no hay que regodearse mucho con la idea de que Platón despreció un poco el arte; tal vez sí lo hizo el platonismo, pero el platonismo degradado. Nietzsche afirma una sobrevaloración del arte, dice que el arte vale para él más que la ciencia y que sin el arte es radicalmente imposible vivir, pero Platón había dicho exactamente la misma cosa y en los mismos términos. En *Las Leyes* dice que si el arte fuera codificado —sería interesante que leyeran esto los

estalinistas— a partir de formas preestablecidas y obligatorias dejaría de ser arte, ya no podría expresar nada sino que se limitaría a repetir un código; entonces nos quedaríamos sin el arte y, por lo tanto, la vida sería radicalmente imposible de vivir. De manera que cuando Nietzsche dice que sin arte no se puede vivir, no se puede considerar tan lejos de Platón, porque Platón dice lo mismo y en los mismos términos. Y eso es interesante tenerlo en cuenta.

Por lo tanto, hay que insistir en que la serie de gradaciones del ser, como una especie de jerarquía ontológica, produce un tipo de valoración que puede estar en contradicción con otro tipo de valoración que procede de la escala del saber, como ya lo hemos mostrado. A esto se debe que el arte quede bajo un doble fuego en la obra de Platón, según sea visto desde una u otra serie. No se trata, pues, de que Platón se contradiga por un descuido, sino que su pensamiento está organizado de una manera bastante más compleja, que hay que seguir.

Tengamos, pues, presente que hay en Platón, sobre todo si lo consideramos en conjunto, una verdadera serie de gradaciones del ser, en la cual, si la pensamos lógicamente, no nos encontramos el ser puro más que en el momento en que ya se confunde con la muerte, como ocurre en el discurso de Diotima. Sin embargo nunca nos encontramos en el otro extremo de la tesis con la apariencia pura, es decir, con aquello que no tiene ningún ser, el no-ser puro, porque cualquier apariencia, sea lo que sea, tiene algún ser. Ni en un lado ni en el otro nos encontramos lo puro, la apariencia pura no sería visible y no sería ya una apariencia. El ser puro es el ser ciertamente puro, el de Parménides, pero es también la muerte, la eternidad, la inmovilidad. Y entre los extremos de esta pareja, con la que la ontología y la metafísica presocrática trabajó, nos encontramos en Platón el trabajo de producción de las distinciones y las gradaciones del ser.

La imagen, el discurso y el pensamiento

Platón va a desarrollar el tema del ser del no-ser desde el doble punto de vista de un análisis de la imagen y de un análisis del discurso, que conlleva implícitamente un análisis del pensamiento. Platón no cree que haya un pensamiento silencioso, oculto, que luego se puede traducir en forma sonora y producir como discurso, porque el pensamiento mismo es un discurso. Volva-

mos, entonces, después de desarrollar la dificultad de tratar el tema del no-ser, a considerar por un momento *El Sofista*[136].

Platón comienza, pues, la defensa del sofista. En la construcción de la definición habíamos quedado en que se trata de un hacedor de imágenes. El sofista preguntaría qué es una imagen. Pero cuando Teeteto contesta cae en el mismo error que cometió al comienzo de *Teeteto*. El procedimiento es el mismo. Teeteto le responde con ejemplos de imágenes (en los espejos, en los ríos, en las aguas, en la pintura, en la escultura); así mismo contestó a Sócrates cuando le preguntó qué es la ciencia, señalando ejemplos como la medicina o la geometría. Y Sócrates le dijo que no era eso lo que le estaba preguntando, que su respuesta era similar a si le preguntara qué es el barro y le contestara que con él se hacen ladrillos, tejas o vasijas; lo que tendría que responder es que el barro es tierra amasada con agua. El extranjero con mucha finura lo saca, pues, de la posibilidad de ejemplificar[137].

Para decirlo en los términos más generales, la idea de Platón es que no se puede sacar la esencia de la imagen, o de cualquier otra cosa, a partir de los ejemplos, porque sin tener la esencia, no

136. "Extranjero. —Por consiguiente, si nosotros afirmamos que él posee un arte de hacer simulacros, el mero hecho de emplear esta fórmula supondrá darle en bandeja la réplica. Con toda facilidad él volverá contra nosotros mismos nuestras propias fórmulas, y cuando nosotros lo llamemos hacedor de imágenes, nos preguntará que qué es, al fin de cuentas, lo que nosotros entendemos por imagen y designamos como tal. No es, pues, necesario, Teeteto, buscar qué es lo que razonablemente se le podrá responder a este señor. / Teeteto. —Evidentemente, nosotros le responderemos aduciendo las imágenes que se producen en las aguas y en los espejos, las imágenes pintadas o grabadas y todas las demás cosas de esta misma especie". *Ídem.* 239 e p. 1019.

137. "Extranjero. —Es evidente, Teeteto, que en toda tu vida no has visto un solo sofista. / Teeteto. —¿Por qué? / Extranjero. —Te produciría la impresión de quien cierra los ojos o carece en absoluto de ellos. / Teeteto. —¿Cómo así? / Extranjero. —Apenas tú le respondas en el tono y sentido que dices, si se te ocurre hablarle de lo que se forma en los espejos o de lo que las manos modelan, se reirá de tus ejemplos, hechos todos para un hombre que ve. El fingirá desconocer los espejos, las aguas e incluso la misma vista, y te preguntará exclusivamente qué es lo que se debe deducir de esos ejemplos. / Teeteto. —¿El que? / Extranjero. —Qué es lo que hay de común en todos esos objetos, que tú llamas múltiples y a los que, sin embargo, honras con un solo nombre, a saber, con el nombre de imagen, nombre que tú extiendes como unidad sobre todos ellos. Habla ahora y, sin ceder un solo paso, rechaza al adversario". *Ídem.* 239 e pp. 1019-1020.

podemos saber siquiera en qué medida los ejemplos corresponden a la imagen. Es una formulación vieja que siguen desarrollando los pensadores desde ese momento hasta hoy. Exactamente por esa misma vía comienza el estudio de Heidegger sobre la obra de arte y la verdad. Si tomamos una serie de obras de arte y queremos saber qué es el arte por medio del análisis de la serie, nos encontramos con el problema de que si previamente no sabemos qué es el arte no tenemos todavía derecho a saber si son obras de arte. ¿Cómo sacar de los ejemplos la esencia de las cosas si los ejemplos sólo pueden ser dados a partir de un conocimiento de la esencia de la cosa? Heidegger discute varias veces en este sentido pero donde tal vez se detiene con más cuidado en el problema es al comienzo del texto *El origen de la obra de arte y la verdad*.

Antes de continuar recordemos una vez más que *El Sofista* está hecho en la más clásica línea de la lógica platónica: hay que dar al adversario la mejor argumentación, si no se hace así no tiene sentido la discusión. Aquí vemos que para refutar la sofística comienza por presentar el mejor tipo de argumentación que conoce, en lugar de hacer una caricatura de los sofistas y rechazar al adversario[138].

El extranjero lleva, pues, a Teeteto al problema donde quería llegar: la imagen es un ser que es un no-ser. Platón ha llegado a la conclusión de que la copia tiene que ser semejante, pero el análisis que hace de la semejanza es también muy complejo. En primer lugar, la copia no puede ser idéntica, porque si fuera idén-

138. "Teeteto. —¿Qué definición, pues, podríamos dar de la imagen, extranjero, sino la de que es un segundo objeto semejante copiado sobre el verdadero? / Extranjero. —Este tu "segundo objeto semejante", ¿quiere significar un objeto verdadero, o qué es lo que pretendes expresar tú con este 'semejante'? / Teeteto. —De ninguna manera un objeto verdadero, con toda seguridad, sino un objeto que se le parece. / Extranjero. —Pero ¿tú entiendes por objeto verdadero "un ser real"? / Teeteto. —Sí, ciertamente. / Extranjero. —¿Qué, entonces? ¿Entiendes por objeto no-verdadero lo contrario de lo verdadero? / Teeteto. —Claro que sí. / Extranjero. —¿Lo que se parece es, pues, para ti, un no-ser irreal, ya que afirmas que es no-verdadero? / Teeteto. —Y, no obstante, tiene algún ser. / Extranjero. —En todo caso, empero, no un ser verdadero, según dices tú. / Teeteto. —Sin duda que no; aun cuando tenga el ser real de la semejanza. / Extranjero. —Por consiguiente, lo que nosotros denominamos semejanza es realmente un no-ser irreal, ¿no? / Teeteto. —Mucho me temo que, por medio de un entrelazado de esta clase, el ser se enlace con el no-ser, de la manera más ilógica". *Ídem.* 239 e/ 240 e p. 1020.

tica ya no sería una copia sino otro ejemplar, otro caso del mismo tipo. Por consiguiente sólo puede ser semejante, porque si su diferencia es global ya no es una copia sino otra cosa. Entonces la semejanza se ubica entre la identidad y la diferencia, y allí ocupa un extraño lugar. Si excede en diferencia ya no es semejanza, si excede en identidad tampoco, porque ya sería otro ejemplar, pero no una copia. La semejanza se establece en una situación intermedia entre la identidad y la diferencia, contiene en parte tanto la diferencia como la identidad. La figura misma de la semejanza es un concepto difícil de captar cuando uno se pone a pensarlo, y sencillísimo, como todos los otros, cuando no se piensa en él. Entonces Teeteto parece entender al fin que han llegado a lo que él llama "un entrelazado" de cierta clase[139].

Platón va a tratar de aplicar el método al problema de cómo pensar la posibilidad de la opinión falsa que, como recordarán, ya era una de las principales preocupaciones de *Teeteto*. Dejemos por hoy ahí.

139. "Extranjero. —¿Cómo no sería ilógica, en efecto? Por lo menos, tú ves que, aún ahora, por medio de un cruce de esta clase, nuestro sofista de las cien cabezas nos ha forzado a reconocer, bien a nuestro pesar, que el no ser es de alguna manera. / Teeteto. —Lo veo muy bien. / Extranjero. —Pues bien: ¿qué decir ahora de su arte? ¿De qué manera podremos definirlo, si queremos mantenernos de acuerdo con nosotros mismos? / Teeteto. —¿Qué es lo que quieres decir y qué es lo que temes en todo esto? / Extranjero. —Cuando, asignándole como campo suyo de operaciones el simulacro y como obra suya el engaño, afirmemos que su arte es un arte de la ilusión, ¿diremos entonces nosotros que nuestra alma se forma en las opiniones falsas como consecuencia de su arte? Si no, ¿qué es lo que razonablemente podríamos decir? / Teeteto. —Ni más ni menos que esto. ¿Que otra cosa, en efecto, podríamos decir? / Extranjero. —¿La opinión falsa será, ahora, la que concibe lo contrario de lo que es o qué será? / Teeteto. —La que concibe lo contrario de lo que es. / Extranjero. —Así, pues, según tú, ¿son no-seres lo que concibe la opinión falsa? / Teeteto. —Necesariamente". *Ídem.* 240 e p. 1020.

LECCIÓN DIEZ Y SIETE[140]

Conferencia del 17 de julio de 1976

El error en la definición del Sofista

En lo que hasta aquí hemos comentado de *El Sofista*, podemos encontrar todos los elementos que Platón produce para llevar a cabo la definición del sofista. Por lo demás, la manera como lo concibe, es al mismo tiempo su refutación. La definición final no es muy buena ya que parte de un error notable, que comparte toda la lógica posterior hasta Spinoza, es decir, casi dos mil años de historia de la lógica.

Algunos de los elementos con los cuales ha construido la definición son los siguientes. En primer lugar el discurso sofístico no critica sus propios conceptos. En segundo lugar podemos decir que el discurso sofístico se basa en la combinatoria de los conceptos con la idea de que se puede probar cualquier cosa y de que se puede predicar de cualquier cosa el ser o el no ser, la transformación o la permanencia, la identidad o la diferencia. Confunde así, en una confusa mezcla, varias nociones que la lógica se ve obligada precisamente, a partir de este texto, a distinguir cuidadosamente.

De la idea de contradicción lógica se desprende toda la lógica. Platón la define en el sentido de que sobre un mismo objeto, en un mismo sentido, desde el mismo punto de vista y considerado en las mismas relaciones no se pueden presentar dos proposiciones contradictorias. El juego conceptual permite efecti-

140. Como el lector podrá observar, hay una discontinuidad entre las lecciones diez y seis y diez y siete. Entre las conferencias del 19 de junio y del 17 de julio de 1976 hubo probablemente tres sesiones. La primera de ellas fue una interrupción del curso para hacer un homenaje a Heidegger que acababa de morir, a finales de junio. (Este homenaje está publicado en *Elogio de la dificultad y otros ensayos* con el nombre de "A la memoria de Martín Heidegger"). De las otras dos sesiones, las del 3 y del 10 de julio probablemente, no fue posible conseguir la trascripción. Esperamos que algún lector las proporcione a la Fundación Estanislao Zuleta para incluirlas en la próxima edición de esta obra. A pesar del vacío que existe en el desarrollo del tema hemos incluido aquí esta conferencia.

vamente juicios contradictorios, sobre un mismo objeto, que no constituyen una contradicción lógica, sólo si se construyen desde diferentes puntos de vista, en diferentes sentidos, o considerados en diferentes relaciones.

Así, pues, al definir el elemento básico del que se desprende la lógica misma, al mostrar el razonamiento como objeto de la lógica, al exigir la crítica de los conceptos y de los momentos del discurso, queda por fin negativamente definido en efecto el sofista. Todos los elementos están en el diálogo, pero la definición, que había tomado la vía del pescador de caña, como ya lo vimos, falla en un punto esencial.

Vamos a detenernos un poco en todos los elementos de esta falla. El más importante es un error que compartirá ampliamente Aristóteles, que seguirá apareciendo una y otra vez en la historia de la filosofía y que será la base de la argumentación de Santo Tomás en su teología y la de sus herederos. Spinoza, lo toma por sí mismo y lo somete a una crítica rigurosa en la *Ética*.

El error, para decirlo en una sola fórmula, consiste en la introducción de la intencionalidad en la serie general de las causas. Voy a explicar un poco el problema, tal como aparece en la *Física* de Aristóteles probablemente con mayor claridad que en ninguna otra parte. Aristóteles distingue, con mucha nitidez como es característico de él, cuatro tipos de causas: la causa, material, la causa eficiente, la causa final y la causa formal[141]. Al principio había distinguido seis, pero con buen criterio las redujo a cuatro.

La teoría de las cuatro causas resulta más fácil de explicar con ejemplos. Si nosotros consideramos una mesa, la causa material es aquello de que está hecha, la madera o el metal, aquello que Aristóteles denominó, por primera vez, la "materia prima". La causa eficiente sería el trabajo de su producción, es decir, la serie de acciones que se pueden considerar como causas de la existencia de la mesa. La causa eficiente no es necesariamente una acción humana; la caída de un árbol, por ejemplo, puede ser efecto de un rayo que lo ha derrumbado o de un incendio forestal. La causa final es la intención que tuvo alguien de hacer una mesa, es la introducción de la intencionalidad en la serie de las causas. Y la causa formal, finalmente, es la idea que preside

141. Sobre este tema vuelve en la lección diez y nueve a propósito de Aristóteles. Cf. Infra.

este trabajo, la noción de mesa, la forma ideal que tiene en su imaginación aquel que la hace. La causa formal es, pues, muy vecina a la causa intencional, a la causa final, al fin propuesto. El supuesto de Aristóteles, que ya está en Platón, es que a todo objeto concebible le resultan aplicables las cuatro causas, y a partir de ellas se puede explicar su existencia.

Como se puede muy fácilmente observar, si el objeto que pensamos ya no es una mesa sino el universo, la implicación teológica es inmediata. Al universalizar la causa formal y extender la causa final más allá de la actividad humana, la hipótesis de Dios resulta necesaria. Si consideramos que una idea de alguien precede la existencia de cada cosa, y como sólo algunas de las cosas existentes son producto humano, resulta evidente que todo lo demás debe ser una idea de Dios, producto de su intención y con alguna finalidad. La causa final tiene que ser evidentemente puesta por Dios. Platón era consciente de que la inclusión de la causa final y, naturalmente, de la causa formal tiene una implicación teológica inmediata; no era tan tonto como para no darse cuenta de que con esa premisa resultaba inevitable una concepción teológica de la naturaleza"[142].

La posición teológica y la noción de Dios no procede de la tradición cristiana, de la Biblia o de los evangelios, sino que procede evidentemente de Platón. El Dios de San Agustín no es el del *Antiguo Testamento*, sino el de Platón. Llega un momento en que la metafísica se vuelve teología, y esa tendencia sigue existiendo como tal aún hoy. Los críticos actuales de la metafísica moderna —Nietzsche, Derrida, Heidegger—, muestran que hay una teología escondida en gran parte de la metafísica, e incluso en la que se considera a sí misma como atea. Platón, como acabamos de ver, saca directamente la conclusión teológica.

142. En el texto que comentamos dice: "Extranjero. —Así, pues, todos los animales mortales, así como todas las plantas que las semillas y las raíces hacen crecer sobre la tierra, en fin, todo lo que se forma por agregación, en el interior de la tierra, dando lugar a cuerpos inanimados, fusibles y no-fusibles, ¿no diremos que nacen únicamente en virtud de una operación divina, posteriormente a su no-ser primitivo a partir de él? O bien vamos a emplear la manera corriente de pensar y hablar. / Teeteto. —¿Cual? / Extranjero. —[...] de que la Naturaleza engendra estas cosas en virtud de una causalidad espontánea, que se desenvuelve sin la ayuda de ningún pensamiento? ¿O bien que se hace con ayuda de la razón, con la de una ciencia divina que emana de Dios". *El sofista, o del ser* 265 d p. 1042.

La crítica del finalismo

Spinoza considera que el finalismo es el prejuicio fundamental o básico de la filosofía —y de la ideología como diríamos hoy—; cree, incluso, que todos los demás prejuicios se conectan y se desprenden de él. La posición muy nítida de Spinoza es que la causa final es el prejuicio en sí, el núcleo de los prejuicios de la filosofía y de la ideología.

Un lector que no conozca el texto de Spinoza y, sobre todo, que no sea consciente de la época en que escribe (el Siglo XVII), podría pensar que aquí nos encontramos una vez más con la misma teología. En la primera parte de la *Ética*, que se llama precisamente *De Dios*, Spinoza sostiene que todo es efecto de una sola causa inmanente que es Dios. Pero hay un detalle asombroso, que no debe conducirnos a error, y es que Spinoza llama Dios a la naturaleza y no a un personaje con intenciones individuales y voluntad. Y él mismo lo dice repetidas veces, con la expresión: Dios, es decir, la naturaleza, ha producido todo sin ninguna intención. Spinoza presentó su ateísmo en la figura de un panteísmo. Esa manera de proponer a la naturaleza como Dios era el tipo de crítica que se ejercía en la época, y era una manera de evitar la hoguera. Spinoza fue incluso más prudente aún y dejó su libro para que fuera publicado póstumamente pensando que la argucia de llamar Dios a la causa de todo no era suficiente para salir con vida. El texto en que Spinoza critica el finalismo, que es de sus mejores textos, es el apéndice de la primera parte de la *Ética*[143].

143. "He tenido cuidado, además, en todas partes en que he tenido ocasión de ello, de descartar los prejuicios que podían impedir que mis demostraciones fuesen percibidas; sin embargo, como restan aún muchos que podrían y pueden en el más alto grado, impedir a los hombres aprehender el encadenamiento de las cosas del modo que lo he expuesto, he creído que valía la pena de someter aquí esos prejuicios al examen de la razón. Todos los que intento señalar aquí dependen, por otra parte, de uno solo, que consiste en que los hombres suponen por lo común que todas las cosas de la naturaleza obran, como ellos mismos, con un fin, y llegan hasta a tener por cierto que Dios también dirige todo hasta un cierto fin; dicen Dios ha hecho todo para el hombre y que ha hecho al hombre para que le rinda culto. Este es, pues, el solo prejuicio; que consideraré desde luego, buscando: *primo* por qué causas se atienen a él la mayor parte de los hombres y se inclinan naturalmente a abrazarlo. *En segundo lugar*, demostraré su falsedad, y para terminar haré ver cómo han salido de él los prejuicios relativos *al bien y al mal, al mérito y al pecado, a la alabanza y a la censura, al orden y a la confusión, a la belleza y a la fealdad* y a otros objetos de igual especie". *Ética*, Editorial Porrúa, México, 1977, p. 29.

Como se puede observar no dejaba de ser fuerte presentar en el Siglo XVII el bien y el mal, el pecado y el mérito, como prejuicios que proceden de un prejuicio anterior. Por mucho que llame a Dios, la naturaleza, el texto es demasiado fuerte para la época. Y, como dice con bastante razón Althusser, tan fuerte resulta en general la *Ética* de Spinoza que fue sencillamente reprimida durante siglos por la cultura occidental. Spinoza era, naturalmente, muy consciente del carácter renovador de su posición, tanto que uno de sus más bellos textos lo tituló *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, título que no es nada humilde pero que es, sin embargo, adecuado a su empresa.

La raíz del prejuicio de la intencionalidad, según Spinoza, es, pues, que todos los hombres son conscientes de lo que desean, pero no son conscientes de las causas por las cuales lo desean. De aquí se infiere la famosa definición de Spinoza, de que la libertad es el nombre que damos a la ignorancia que tenemos de las causas de nuestros actos. Como ignoramos la composición de las causas de nuestros actos, decimos entonces que los realizamos porque lo deseamos libremente. De allí proceden obviamente todos los prejuicios acerca del pecado y el mérito[144].

El último capítulo de la *Psicopatología de la Vida Cotidiana* de Freud, no es más que una extensión y una exposición ampliada, detallada y generalizada, de esta fórmula del determinismo. Naturalmente es un avance en la exploración de las causas de los deseos. Los hombres son muy ambivalentes en cuanto a la determinación de sus actos, decía Freud, se molestan cuando se les dice que lo que hicieron está determinado pero muchas veces cuando realizan algún acto importante ellos mismos dicen: "No podría haber actuado de otro modo". Fíjense, pues, que el paso que hace Freud está exigido lógicamente en el texto de Spinoza.

El vínculo entre el finalismo y la posición teológica está claramente desarrollado por Spinoza. Con una descripción precisa y exacta, y en un estilo bastante sencillo como pueden observar

144. "No pertenece, sin embargo, a mi propósito actual deducir esto de la naturaleza del alma humana. Bastará por el momento sentar en principio lo que todos deben reconocer: que todos los hombres nacen sin conocimiento alguno de las causas de las cosas, y que todos tienen apetito de buscar lo que les es útil, y que tienen conciencia de él. De ahí se sigue: 1°, que los hombres se figuran ser libres, porque tienen conciencia de sus voliciones y de su apetito, y no piensan, ni aún en sueños, en las causas que les disponen a apetecer y a querer, no teniendo conciencia alguna de ellas". *Ídem.* pp. 29-30.

en el texto, invierte la fórmula teológica de que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, y plantea que el hombre hizo a Dios a imagen y semejanza de lo que cree que él mismo es; ni siquiera de lo que es efectivamente.

Spinoza, como posteriormente Hegel que al parecer le debe bastante, y a pesar de que la posición de Spinoza es mucho menos teológica incluso que la de Hegel, encuentra que no deja de haber algo de blasfemo en la idea de que Dios hizo al hombre de tal manera que no entendiera nada acerca de sus propósitos. También consideraba que no deja de haber algo de blasfemo en la idea del milagro, según la cual Dios intervino a última hora para modificar los efectos y las causas de las leyes de la naturaleza cuando perfectamente pudo haber previsto desde bastante antes lo que iba a ocurrir sin necesidad de venir a proponer un remedio que rompiera las leyes que al parecer él mismo produjo.

Spinoza liquida la discusión teológica con un notable texto acerca del deseo; mejor dicho, lleva a sus últimas consecuencias las proposiciones de la lógica establecida por Platón y que el mismo Platón no llevó a sus últimas consecuencias. No se puede desear nada que ya se es y no se puede desear nada que ya se tiene. El deseo implica la carencia y si Dios se propone fines es porque tiene carencias[145]. Spinoza saca las consecuencia de esta idea y muestra que toda la teología, al mismo tiempo que predica la perfección de Dios, la destruye por todas partes[146].

Un notable aporte de Spinoza en el texto que comentamos es la idea de la reducción a la ignorancia. En lógica, para demostrar algo, se suele operar como se hace en matemáticas, por reducción al absurdo, como ya hemos observado. La manera nueva de argumentar que Spinoza propone no es la reducción al absurdo, que es perfectamente pertinente, sino la reducción a la propia ignorancia: cuando no se puede explicar alguna cosa,

145. El texto dice: "Además, esta doctrina destruye la perfección de Dios; porque si Dios obra por un fin, apetece necesariamente alguna cosa de que está privado". *Ídem.* p. 31.

146. "Y aunque teólogos y metafísicos distinguen entre un fin de necesidad y un fin de asimilación, convienen sin embargo, en que Dios ha hecho todo por él mismo y no por las cosas a crear; porque no pueden designar nada, fuera de Dios, que existiese antes de la creación y por cuya causa Dios hubiese obrado; se ven, pues, obligados a reconocer también que Dios estaba privado de todo aquello para lo que ha querido procurar medios y lo deseaba, como es claro por sí solo". *Ídem.* p. 31.

entonces es necesario suponer que Dios la hizo. Esa es la reducción a la ignorancia que hay que distinguir nítidamente, como hace Spinoza, de la reducción al absurdo. Esta fórmula es exactamente la misma de Freud en su estudio sobre la religión en *El Porvenir de una Ilusión*. De la ignorancia no podemos sacar la autorización para afirmar ninguna creencia. Si yo ignoro, como en efecto lo es, cuál es el proceso que generó el lenguaje, mi ignorancia no demuestra que Dios se lo dictó a Adán. Y, por lo tanto, el prejuicio fundamental queda inmediatamente articulado en Spinoza[147].

Una vez mostrado en sus orígenes el prejuicio fundamental, queda inmediatamente articulado con un estilo de argumentación que modifica la argumentación lógica de la reducción al absurdo a través de la reducción a la propia ignorancia, y que se desprende de la necesidad de sostener el prejuicio. Un excelente ejemplo de Spinoza es el caso de la piedra que cae de un tejado y mata al transeúnte casual[148].

Como ustedes pueden ver, aunque el texto no deja de ser prudente, disloca por ejemplo toda la argumentación de Santo Tomás sobre la serie de causas en la que se llega a la conclusión de que, como es impensable la serie infinita de causas, es necesario suponer un motor inmóvil. Es una fórmula curiosa la de Santo Tomás, porque no es claro por qué la serie infinita de causas es

147. Fijémonos en la finura del estilo crítico de Spinoza: "Y no debe olvidarse aquí que los sectarios de esta doctrina, que han querido dar una prueba de su talento designando los fines de las cosas, han introducido, para sostener su doctrina, una nueva manera de argumentar, la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia; lo que demuestra que no tenían ningún otro medio de argumentar". *Ídem.* p. 31.

148. "Si, por ejemplo, se ha caído una piedra de un tejado sobre la cabeza de alguno y le ha matado, demostrarán de la manera siguiente que la piedra ha caído para matar a este hombre. Si no ha caído a este fin por voluntad de Dios, ¿cómo han podido reunirse por casualidad tantas circunstancias? (Y en efecto hay a menudo un gran concurso de ellas). Puede ser, diréis vos, que esto haya ocurrido porque el viento soplase y el hombre pasase por allí. Pero, insistirán ellos, ¿por qué soplaba el viento es ese instante? ¿Por qué pasaba por allí el hombre en ese mismo momento? Si respondéis entonces: el viento se ha levantado porque el mar, hasta entonces en calma, había comenzado a agitarse el día antes; el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, porque no acaban de exponer preguntas: ¿por qué estaba el mar agitado? ¿Por qué el hombre fue invitado para ese momento? Y continuarán así interrogándoos sin interrupción sobre la causa de los acontecimientos, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia". *Ídem.* pp. 31-32.

impensable ni porque repugne a la mente o algo por el estilo. En cambio un motor inmóvil, precisamente, sí es impensable; por definición un motor comunica movimiento y no se puede comunicar lo que no se tiene. Esta es una pequeña falla de la argumentación de Santo Tomás.

Un poco más tarde en el mismo Siglo XVIII, en uno de los textos más importantes de la historia de la lógica que luego estudiaremos, Kant demolió el finalismo como explicación y demostró, de paso, que todas las pruebas de la existencia de Dios, que en la historia de la filosofía occidental se habían producido, no tenían una estructura lógica. Kant hizo un análisis lógico de cada una y demostró que sacaban como conclusión lo que ya habían puesto al principio como premisa. Y esa premisa no demostraba, por ejemplo, era precisamente la causa final y la causa formal. La crítica lógica a que Kant sometió las pruebas de la existencia de Dios es implacable, perfecta, y conectada de manera inobjetable. Es un momento supremamente alto de la historia de la lógica y de la crítica.

La refutación de las pruebas de la existencia de Dios muestra el vigor del pensamiento lógico de Kant. No se trataba de un problema personal porque él creía en Dios. Es una posición muy distinta a la que tuvieron en el Siglo XVIII, el mismo de Kant, muchos filósofos materialistas franceses ateos. En Kant la existencia de Dios es inicialmente tratada en términos puramente lógicos. Kant encuentra que las demostraciones lógicamente no sirven. Otro problema es que se pueda creer en Dios por una razón afectiva, o por la imposibilidad de explicar el universo —la ley moral en mí y el cielo estrellado sobre mí, como decía él— o por alguna otra causa. El mismo Kant comienza por reconocer inmediatamente que la existencia de Dios no puede ser resultado de una razón lógica sino de una inclinación. La existencia de Dios no se puede dar en el orden de la demostración porque tiene fallas lógicas en toda su estructura.

Cuando lleguemos al problema de la crítica moderna en Kant, las veremos con cuidado. Pero desde ahora les puedo indicar que se trata de uno de los momentos más altos de la historia del pensamiento. Es tal la fuerza de la argumentación kantiana, que incluso los teólogos protestantes y muchos otros teólogos posteriores abandonaron efectivamente la idea de una demostración de la existencia de Dios y optaron por buscar "demostraciones no lógicas", en el plano afectivo o existencial —es necesario que

Dios exista porque yo lo necesito, sin él mi vida no tiene sentido, y sería un absurdo que yo necesitara algo que no existe, como resultaría absurdo el hambre si no existiera el alimento, etc.—. Estas "demostraciones" tienen por lo menos la ventaja de que quienes las sostienen saben que no están demostrando nada. Los teólogos católicos generalmente se atienen a las cuatro demostraciones de la existencia de Dios de Santo Tomás y de San Buenaventura que curiosamente Santo Tomás refuta.

Bueno, creo que podemos dejar por hoy aquí. La crítica al finalismo tiene muchas implicaciones que sería bueno ver con cuidado[149].

149. Es probable que entre el 17 de julio y el 21 de agosto de 1976, fecha del comienzo de las charlas sobre los *Argumentos Sofísticos* de Aristóteles, haya habido dos o tres charlas más cuyas trascripciones no pudimos conseguir para incluirlas aquí. Esperamos que algún lector que las tenga las proporcione a la Fundación Estanislao Zuleta para incluirlas en la próxima edición de este libro.

SEGUNDA PARTE

Comentarios a Aristóteles

LECCIÓN DIEZ Y OCHO[150]

Comentarios a los argumentos sofísticos de Aristóteles[151]

Conferencias del 21 y 28 de agosto de 1976

Presentación general

Los *Argumentos Sofísticos* de Aristóteles son una especie de exposición sistemática del error. Su lectura no es muy sencilla, y fácilmente se nos puede escapar su importancia y su alcance, sobre todo porque Aristóteles da preferencia a los ejemplos más sencillos, de carácter cotidiano, como lo hizo Sócrates. Y no siempre queda claro, cuando tomamos ejemplos tan simples, que se trata precisamente de una formulación paradigmática, es decir, de un modelo que funciona como relación necesaria, independientemente de los términos particulares en que se expresen los ejemplos. A Aristóteles no le interesa la refutación de las tesis que allí propone, que generalmente son demasiado simples como para que uno se preocupe por su contenido. Lo que pretende mostrar en realidad es el modelo de un error que se puede encontrar en muchísimos otros discursos, igualmente simples o, a veces, en apariencia, muy sabios.

Como el título mismo lo dice, toma sus ejemplos de los sofistas, personajes que tanto preocuparon a su maestro Platón, y que sostenían que todo podía ser demostrado o refutado. Sabemos por los *Diálogos* de Platón —especialmente *Teeteto*, el *Sofista*, *Protágoras* o *Gorgias*, en los que se dirige a ellos directamente— que los sofistas llevaron hasta sus últimas consecuencias la teoría

150. En la elaboración de una primera versión de la corrección y edición de las dos conferencias sobre Aristóteles colaboró significativamente Patricia Alzate, profesora de la Escuela de Comunicación de la Universidad del Valle.

151. Sólo fue posible conseguir las charlas de los días 21 y 28 de agosto y 2 de octubre de 1976. Es probable que durante el mes de septiembre de ese año el curso haya continuado. Esperamos que un lector que haya conservado el curso completo lo remita a la Fundación Estanislao Zuleta para publicarlo completo en una próxima edición.

de que toda verdad es relativa, hasta el punto —puesto que, al fin y al cabo, eran bastante consecuentes a su modo— de negar el concepto mismo de verdad —como en Protágoras— y de reemplazarlo por el concepto de verosimilitud: no hay nada verdadero, sólo hay casos verosímiles.

Aristóteles no respondió a los sofistas a la manera platónica, como está especialmente expuesto en *Teeteto*, sino que dio una respuesta en cierto modo mucho más sistemática y más pormenorizada que la de Platón. Mostró que todos los casos de la argumentación sofística provienen de vicios específicos del razonamiento, que pueden estudiarse, tematizarse y clasificarse. Por ello *Argumentos sofísticos* (y en esto consiste precisamente su importancia) no es un libro particular de la historia de la filosofía, cuyo objeto sea el fenómeno de los sofistas en la antigua Grecia. Es un libro que nos incumbe a todos, incluido Aristóteles, en la medida en que razonamos imperfectamente.

Aristóteles fue el primer pensador en la historia de la humanidad que desarrolló claramente los procesos racionales básicos que guían el desarrollo de las matemáticas y en general de todas las ciencias. La ciencia hasta ese momento existía como geometría o como matemática en general, fundamentalmente, pero no estaba claramente tematizada. Lo que Aristóteles se propuso fue saber qué se hace cuando se afirma una proposición verdadera y desarrollar todas las fórmulas que, en el sentido lógico, podríamos considerar necesarias para ello. En este sentido la posición de Aristóteles es única en la historia de la filosofía y probablemente no es superable.

Aristóteles fue tan lejos en la lógica, que sus dieciséis proposiciones se pueden mejorar en cuanto a la formulación para llegar a desarrollos simbólicos más abstractos que los suyos, como hace la lógica o la matemática moderna, o la teoría de los conjuntos; pero ni la matemática moderna ni la teoría de conjuntos, como dice Bertrand Russell, han agregado una proposición nueva a las dieciséis de Aristóteles. Kant decía que en la lógica no se había podido dar un paso más allá de Aristóteles. Y lo que se podía decir en el Siglo XVIII, se puede repetir en el XX. Esto no quiere decir que no se haya avanzado en la lógica, sino que los avances no constituyen más que nuevas tematizaciones, no nuevas formulaciones paradigmáticas.

El avance en la lógica no erradica la posición aristotélica como falsa sino que la delimita en su alcance y la precisa en su conceptualización. No podemos pensar, como algunos se imaginan, que

con la física moderna o con la moderna teoría matemática, quedaría refutada la geometría de Euclides y cosas por el estilo. La geometría de Euclides no es refutable. Lo único que ha hecho la matemática moderna con respecto a ella es desarrollar sus condiciones de validez, y mostrar que muchas de sus proposiciones no tienen una validez incondicionada. Las proposiciones de Euclides son verdaderas si se piensa en términos de un espacio homogéneo e infinito. Si se piensa en términos de un espacio heterogéneo y determinado específicamente, no son necesarias, pero ello no quiere decir que podamos decir que son falsas. Lo mismo ocurre con las proposiciones de la lógica aristotélica.

Voy a presentar y comentar algunos de los ejemplos de Aristóteles en *Argumentos Sofísticos* para identificar los grandes casos del error. Aristóteles los divide en dos tipos, que a su vez subdivide enseguida. Los unos proceden del lenguaje; los otros, de la forma misma del razonamiento. Entre los que proceden del lenguaje podemos considerar, entonces, en primer lugar, el caso de la anfibología.

La anfibología

La anfibología consiste en emplear una misma palabra, en un mismo contexto, con varios sentidos a la vez[152]. Así se puede dar la apariencia de estar haciendo una demostración o una refutación, sin haber hecho ninguna de las dos cosas efectivamente. La ejemplificación de Aristóteles toma con frecuencia fórmulas de los antiguos sofistas, y parecería inútil discutir el contenido de sus proposiciones si no se tratara precisamente de paradigmas. A primera vista las fórmulas parecen muy sencillas y no es claro qué se puede aprender de ellas, aunque hay oportunidades en que realmente están bien escogidas.

Un ejemplo dice lo siguiente: "las cosas malas son buenas, porque lo que debe existir es bueno, y el mal debe existir"[153]. Aristóteles muestra que la formulación "lo que debe existir" está empleada en dos sentidos diferentes. El primero, en el sentido

152. El término fue posteriormente retomado y desarrollado por Kant y entre los modernos, por algunos marxistas como Ranciere y Althusser. (Nota sobre la base de una observación del autor).

153. Aristóteles, *Argumentos sofísticos*, En *Obra Completa*, Editorial Aguilar, Madrid, 1977, 166 a p. 530.

de que lo necesario e inevitable "debe existir". El segundo, en el sentido valorativo de lo que es muy bueno que exista. No es posible entonces sacar ninguna conclusión de una proposición formulada de esta manera.

Es el mismo caso del silogismo "lo raro es caro: el oro barato es raro, luego el oro barato es caro". El término "raro" también ha sido tomado en dos sentidos diferentes. Primero, en un sentido económico: cuando se dice "lo raro es caro" se refiere a aquello que teniendo demanda cuenta con una oferta escasa. Segundo, alude a lo infrecuente, es decir, que es infrecuente encontrar oro barato. En las proposiciones mayor y menor se emplea una misma palabra en dos sentidos diferentes, por lo tanto la conclusión "el oro barato es caro" es contradictoria.

Aristóteles muestra algunos ejemplos cuyos términos aparentemente están más o menos bien definidos, pero también corresponden al caso de la anfibología. Por ejemplo, en la frase "ciego es el que no ve"[154], aparentemente es claro a qué se refiere el término "ciego". Sin embargo, eso dependería del tipo de ser de que se trate, pues no sería muy adecuado decir que una silla es ciega. Ciego es un término que define a aquel que no ve, pero en relación con la visión, por lo tanto, es una relación negativa y no una simple constatación. Es muy frecuente tomar de esta manera las definiciones que simplemente constatan, sin darse cuenta que continúan una relación negativa con algo que se podría esperar, que se habría podido esperar o que había ocurrido antes y dejó de ocurrir.

Otra muestra de la simpleza de los sofistas griegos la expone Aristóteles en la frase "un hombre puede pasear cuando está sentado, y puede escribir cuando no escribe"[155]. En primer lugar, habría que pensar en qué sentido está empleado el concepto "puede". Si se refiere al futuro, naturalmente es posible, pero si se toma en el sentido de actual es imposible que alguien escriba y no escriba al mismo tiempo. Evidentemente la fórmula es absurda, y habría que preguntarse, entonces, en qué sentido se emplea el concepto.

Una de las frases más citadas de Aristóteles dice que "en lugar de discutir hay que definir". Es importante que comencemos por definir los términos con que estamos hablando, pues

154. *Ídem.* 168 a p. 534.
155. *Ídem.* 166 b p. 531.

no es evidente que los estemos empleando en el mismo sentido. La lógica impone como requisito de toda argumentación efectiva la producción de conceptos unívocos, es decir, conceptos que se empleen en un mismo sentido. La crítica lógica debe distinguir en cada texto que estudie el empleo de los términos cuando no se utilizan en forma unívoca, sino equívoca o anfibológica. Como cualquiera puede imaginarse, si uno comienza por tomar términos con sentidos opuestos en un mismo texto, deduce lo que quiera, como por ejemplo que "el oro barato es caro".

Naturalmente, las anfibologías a las que me he referido son extraordinariamente sencillas, porque los ejemplos están escogidos para que se detecten de manera inmediata y sirvan de paradigma. Sin embargo, podemos encontrar anfibologías mucho más difíciles de detectar, de las que se sacan conclusiones igualmente disparatadas.

Un caso más complejo se presenta con el uso del concepto "libertad". En la mayoría de las discusiones políticas casi todos los participantes son partidarios de la libertad, sólo que generalmente no todos entienden lo mismo por este término y por ello se establecen entonces los conocidos "diálogos de sordos" en los cuales uno defiende una tesis y el otro la ataca, ambos, supuestamente, a nombre de lo mismo. Lo importante en todos los casos es exigir la precisión del concepto.

Debe quedar claro, por ejemplo, si el concepto de libertad se está empleando por oposición a determinismo porque también se puede emplear en un sentido completamente diferente. Platón, en *El Banquete*, plantea que el pensamiento y el amor son libres, lo que no quiere decir, ni mucho menos, que no estén determinados —precisamente él es determinista—, sino que no están determinados por una coacción particular ni por una imposición, sino por el conjunto de lo que cada uno es. En esta segunda definición evidentemente el concepto es otro, aunque el término sigue siendo el mismo.

El término "libertad" podría definirse como aquello que las posibilidades objetivas no impiden que se realice. Esta definición no tiene nada que ver con una teoría del libre albedrío, ni hace referencia a la causalidad porque, evidentemente, todos los posibles están determinados. Uno puede oscilar, ampliar y manipular el término y producir anfibologías en serie, llegando a una formulación similar a la que figura en el pensamiento liberal: libre es lo que no está prohibido por la ley o por la policía; todos los ciudadanos son libres de elegir y ser elegidos, porque la

ley no se los prohíbe. En este empleo el término llega a su restricción máxima, pero muchas veces no se lo define ni se precisa que se trata de una relación exclusiva con una coacción específica.

Otro término que todos defienden, y con el que también se construyen anfibologías, es el de justicia. Puede emplearse en un sentido muy restringido, cuando se alude a un tratamiento igualitario. En este enfoque se dice que la ley es la misma para todos o que —no sin acierto, por desgracia— "la justicia es ciega", y en la alegoría aparece, efectivamente, como una diosa vendada. Al respecto Marx recordaba que el derecho consiste en otorgar un tratamiento igual a individuos desiguales; asimismo es muy conocida la expresión de Anatole France para referirse a que la justicia y la ley son las mismas para todos: "queda prohibido a ricos y a pobres dormir bajo los puentes".

Es posible también otro concepto de justicia, en el sentido inverso al de tratamiento igualitario, cuando se refiere a un tratamiento discriminado: cada persona debe ser juzgada de acuerdo a su situación y a sus necesidades particulares. Desde otra perspectiva del concepto, no falta el penalista que llama justicia a una especie de venganza colectiva cuando trata de defender la represión social institucionalizada del delito.

Entre los marxistas también se pueden encontrar casos muy notables de anfibologías. Ranciere[156] muestra por ejemplo cómo el mismo Marx cometió anfibologías en algunas obras de su juventud. El concepto de "obrero" es utilizado en algunos textos en un sentido nítidamente económico para referirse a quien carece de medios de producción y vende su fuerza de trabajo por un salario. Pero en el mismo contexto la palabra "obrero" hace alusión al creador, al productor y al hombre en general. Posteriormente —sobre todo en sus obras de madurez— Marx resultó ser uno de los más finos detectores de anfibologías. En la moderna crítica marxista, así como en la crítica que hace Kant de las pruebas de la existencia de Dios, se emplea con mucha frecuencia el criterio de la búsqueda de anfibologías para detectar en un

156. Ver Ranciere, Jacques, *El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los "Manuscritos" de 1844 a "El Capital"*, en particular el acápite 3 "La anfibología y su fundamento", en el cual el autor estudia las anfibologías que aparecen en Marx: obrero/ hombre, del valor, del cambio, En Ranciere, Macherey, Establet, *Lectura de El Capital*, Editorial La Oveja Negra y Editorial Zeta Limitada, Medellín. 1971, pp. 27-36.

argumento si un mismo concepto se está empleando en un mismo sentido o en varios sentidos a la vez[157].

Aristóteles pues, multiplica los ejemplos, haciendo énfasis en los verbos anfibológicos; sin embargo los ejemplos más inquietantes se presentan especialmente en sustantivos abstractos como la libertad, la justicia y demás. No obstante, sobre cualquier parte de la oración pueden cometerse errores de anfibología.

Errores en la forma del raciocinio

Aristóteles describe siete especies de falacias que no están vinculadas directamente con el empleo del lenguaje, sino con las formas del raciocinio. Un término con varios sentidos, un equívoco o una ambigüedad tienen que ver con errores en el empleo del lenguaje; pero en este segundo caso se trata de procedimientos impertinentes en la deducción. Uno de estos casos es la conversión. Tomemos como ejemplo un sofisma que menciona Aristóteles: "La refutación relacionada con el consiguiente es debida a la idea de que la consecuencia es convertible pues, cuando quiera que si *A* es o existe, *B* necesariamente existe; se imagina también que si *B* existe, *A* necesariamente existe"[158].

El error consiste en invertir la necesidad lógica. Supongamos que la primera fórmula es verdadera: si *A* existe, *B* existe. Pero de ahí no se desprende la fórmula inversa: si *B* existe, entonces *a* también existe. La dependencia no es convertible. Aristóteles sostiene que la tendencia a generalizar la conversión lleva inevitablemente al error. Por lo tanto, es necesario precisar el tipo de relaciones en las que se puede y en las que no se puede producir la conversión. Un ejemplo suyo es el siguiente: "porque ocurre que la tierra queda mojada cuando llueve, si está empapada pensamos que ha llovido, si bien ello no es necesariamente verdadero"[159]. De hecho, la tierra puede mojarse de otras formas. Otro ejemplo es el siguiente: si todo lo que ha sido creado existe, no se desprende que todo lo que existe ha sido creado; en

157. Remitimos al lector a *La anfibología de los conceptos de reflexión, Apéndice* a la *Analítica Transcendental*, In, Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, México 1994, pp. 276-296.
158. Aristóteles, Op. cit. 167 b p. 533.
159. *Ídem.* 167 b p. 533.

este caso no puede operar la conversión. La conversión por tanto plantea una fórmula verdadera, la primera, y supone que su inversión es igualmente necesaria.

Otro tipo de error consiste en adjudicar las cualidades de las partes al todo que componen. Aristóteles muestra un ejemplo muy sencillo: "cinco es igual a dos y tres"; por lo tanto, "cinco es par e impar, puesto que dos y tres son par e impar"[160]. Es posible que en este caso una parte sea impar y el todo también, como tres y cinco, pero no necesariamente es así; de hecho, otra parte, dos, es par y el todo no lo es. Por lo tanto, no hay ninguna necesidad lógica de que las cualidades de las partes las tenga el todo que componen.

Este es un caso demasiado evidente, sin embargo, es un tipo de argumentación que se emplea con extraordinaria frecuencia. Cuando a un conjunto que tiene partes con diversas cualidades se le aplican, como conjunto, las cualidades de las partes, se cae en el mismo disparate que afirma que cinco es par e impar. Y ese conjunto puede ser la patria, una persona, o muchos otros conceptos. El mecanismo es el mismo, independientemente de los casos concretos: atribuir al todo las cualidades de las partes, cuando evidentemente no se trata de una relación necesaria.

La producción del término equívoco es muy corriente en el lenguaje cotidiano, dice Aristóteles, refiriéndose a otro tipo de error proveniente del racionamiento. La formulación de términos equívocos permite construir los más diversos predicados basados en la imprecisión, muchas veces de manera intencional.

Un ejemplo se presenta cuando alguien, para afirmar alguna cosa de sí mismo, prefiere emplear el término "uno" en lugar del término "yo" u otro término determinado como "nosotros". La utilización del término "uno" tiene la perversa virtud de que no precisa a quien se refiere. Si una persona utiliza una expresión como "uno no puede dejar de hacer tal cosa", de allí se pueden desprender diversas interpretaciones. Se supondría que el "yo" —no se sabe si por una razón particular o por otra de carácter universal— sí estaría calificado para "hacer tal cosa", mientras que "uno" no puede hacerla. Podría entonces plantearse que con el "uno" se refiere a todas aquellas personas que se encuentran en las mismas condiciones de quien dice la frase, y por lo tanto su conducta puede considerarse como universalmente válida.

160. *Ídem.* 166 b p. 531.

Pero también podría plantearse que otros, en sus condiciones lo harían, pero él no puede hacerlo por alguna particularidad propia. De esta manera el "uno" deja el asunto abierto: no se sabe si todos o sólo él están descalificados para hacer algo.

En este sistema del equívoco es común encontrar el uso de conceptos universales abstractos, empleados por filósofos y no filósofos. Un caso muy frecuente se encuentra en la formulación que comienza por el término: "El hombre..." al cual se le agrega un atributo cualquiera. Sin embargo es necesario precisar a qué se refiere "el hombre": ¿a todos los hombres? Este es un equívoco, usado como mecanismo de absolutización, en el que se toma una parte en la que es pertinente un predicado y se aplica al todo. En el ejemplo citado, generalmente se absolutiza una definición de hombre que corresponde a una cultura o a una época determinada, que son por lo común las nuestras.

Otro problema lógico muy importante es el de la disyuntiva. Cuando se plantea el problema de si una acción es buena o mala, nos encontramos frente a la elección entre dos alternativas. Pero, en principio, habría que demostrar si es necesaria la disyuntiva, ya que la acción puede ser conveniente en unos sentidos y perjudicial en otros. En todo caso, no es adecuado aceptar la disyuntiva de antemano. Muchas veces las disyuntivas son aceptadas sin que luego puedan ser refutadas, permitiendo así cualquier tipo de disparate lógico. Mientras no esté demostrada la disyuntiva, es posible que exista un primer término que no pertenezca al orden excluyente planteado en la proposición; o puede suceder que ambos términos se realicen sin que la disyuntiva sea necesaria.

Otro problema lógico que Aristóteles desarrolla con bastante detenimiento es el del accidente[161]. Puede describirse el problema apelando a una de las formulaciones esenciales de la lógica, que plantea que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. Sin embargo, es necesario precisar en qué sentido son iguales: si en el accidente o en lo que constituye su esencia porque, como observa Aristóteles en sus múltiples ejemplos sobre este tema, dos cosas pueden ser iguales entre sí sólo en el accidente, pero no necesariamente en su esencia. Por ejemplo, si el cisne es blan-

161. "Si, pues, no hay demostración alguna del accidente, no tiene lugar ninguna refutación, pues si cuando A y B existen existe C, y C es blanco, no se deduce necesariamente que sea blanco por medio del silogismo". *Ídem.* 168 a p. 535.

co y la nieve es blanca, no se deduce ni muchos menos que el cisne sea equiparable a la nieve. La blancura es un accidente. Por lo tanto, hay que demostrar que aquello que es igual no es un accidente sino que hace parte de la esencia[162].

Este tipo de error podría considerarse como una argumentación burda, y ejemplificarse de muy variadas maneras. En un discurso político un dirigente conservador de Marinilla decía: "Azul es el cielo y el cielo es bueno, azul es el manto inmaculado de María Virgen y María Virgen es buena, y azul es la bandera del Partido Conservador y el Partido Conservador es bueno". El político era un perito en la demostración por el accidente. El ejemplo —tan bueno como el de los sofistas griegos— es muy interesante porque, refinándolo un poco, puede ilustrar el verdadero problema lógico de este tipo de argumentación: presentar la analogía como identidad. En este caso la analogía es muy lejana, pero podría ser un poco más cercana y más difícil de distinguir. Probablemente si el dirigente conservador se hubiera llamado Pedro Rojo y su argumentación hubiese sido positivamente entendida, entonces nadie habría votado por él, porque, siguiendo con la analogía, el rojo sería malo[163].

Este argumento sofístico conduce a una forma muy corriente de argumentar, como es la discusión casuística. A una proposición conceptual se responde con casos que parecen refutarla, pero sin haber demostrado si lo que el caso describe se refiere a algo esencial o accidental. Cuando los hombres de ciencia presentan una proposición de validez general, se les argumenta muchas veces con casuística. Es necesario mostrar si aquello escogido para rebatir al otro hace parte de la discusión o si, por el contrario, hace parte, pero en el sentido opuesto al que se estaba definiendo.

Cuando se utilizan varias palabras con un mismo significado se cae en un problema distinto al de la anfibología e, incluso, en cierto modo, inverso[164]. Ya no se trata de incluir dos conceptos distintos en una misma palabra, sino de tomar dos palabras diferentes y a partir de ellas sacar conclusiones, presumiendo que comparten el mismo concepto. Por ejemplo, los términos unidad e identidad son dos conceptos diferentes, por lo tanto no se pueden sacar argumentos derivando de la existencia de uno las consecuencias que habría si existiera el otro. Si se plantea que dos seres son idénticos, no se puede presumir que estén unidos, ni es posible sacar alguna otra conclusión de esta suposición. E igual sucede en el sentido inverso: si se afirma que dos seres están unidos no quiere decir ni mucho menos que sean idénticos. Tampoco es posible sacar argumentos contra su unidad diciendo que hay una razón para pensar que no son idénticos.

Podemos señalar todavía otro problema. Se ignora muy a menudo que una misma palabra adquiere diferentes sentidos dependiendo del contexto. Por ejemplo, la palabra "hombre" puede adquirir diversos sentidos: podríamos asignarle un sentido simplemente descriptivo, como en "había en el dibujo un perro, un hombre y un árbol"; también podríamos darle un sentido valorativo, como en "es todo un hombre"; o asignarle un sentido peyorativo, como en "es un pobre hombre", etc. La palabra perro puede adquirir un sentido valorativo en forma metafórica, cuando se dice que alguien "es fiel como un perro"; pero también puede usarse el término en sentido peyorativo cuando se habla de una "vida de perros" o, partiendo de la suposición de que el perro es avispado, se dice a alguien "no seas perro". La misma palabra adquiere pues diversos sentidos de acuerdo a las condiciones en que se use. El reclamo de Aristóteles consiste entonces en advertir que las palabras no contienen un sentido fuera del contexto en que aparecen. Dice, incluso, que quien aprende el arte de la distinción se aproxima a la verdad.

162. Aristóteles también propone esta formulación: "Y si el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos ángulos rectos, y sucede que el triángulo es una figura, un elemento o un principio, no se deduce necesariamente que por ser una figura, elemento o principio tenga este carácter, pues la demostración está ligada con ello, no en cuanto figura o en cuanto elemento, sino en cuanto triángulo". *Ídem.* 168 a p. 535.

163. Aristóteles indica que también a los hombres de ciencia se les rebate continuamente aplicándoles el argumento del accidente: "Así, pues, si la refutación es una especie de prueba, un argumento que depende de un accidente no podrá ser una refutación. No obstante, siguiendo estas líneas o directrices es como son rebatidos los especialistas y los hombres de ciencia por los que no son científicos; esos, en efecto, arguyen contra los hombres de ciencia con argumentos y razonamientos basados en lo accidental, y el que no es científico, al ser incapaz de hacer distinción alguna, o bien cede cuando se le pregunta, o piensa que ha respondido cuando no lo ha hecho". *Ídem.* 168 a p. 535.

164. Dice Aristóteles en el Capítulo VII: "En las falacias vinculadas a las equivocaciones verbales y a las frases ambiguas el engaño nace de la ineptitud para distinguir los varios significados de un término, ya que los hay, en efecto, que no son fácilmente diferenciables; por ejemplo los significados de "unidad", "ser" e "identidad". *Ídem.* 169 a/ 169 b p. 536.

En la mayoría de los ejemplos citados casi no encontramos sorpresas, porque son explícitamente disparatados. Sin embargo, frente a otros textos, más bien implícitamente disparatados —como ciertos editoriales de prensa y textos de muy diversa índole— nos encontramos continuamente con la sorpresa de hallar razonamientos de carácter tan absurdo como aquellos de "cinco es par e impar" o "el oro barato es caro". Si después de repasar algunos de los casos estudiados abrimos un periódico, podemos encontrarnos con la sorpresa de que casi todo su contenido sería fácilmente refutable utilizando la lógica de Aristóteles. Esto es lo que nos motivó a llamar a estas lecciones "Curso de Lógica y Crítica", para mostrar cómo se puede emplear la lógica para la crítica.

La refutación y la demostración

En el capítulo IX Aristóteles propone uno de los problemas más inquietantes de la teoría de la lógica: "[...] hay refutaciones verdaderas, igual que las hay falsas, pues donde quiera que es posible una demostración es posible también refutar al que sostiene la opinión contradictoria de la verdad [...]"[165]. Entre la refutación y la demostración hay, pues, un vínculo esencial, porque la refutación no puede ser otra cosa que una demostración.

Hay medios clásicos a partir de los cuales es posible refutar un argumento. Uno de ellos es demostrar la falsedad del argumento, probando que el argumento contradictorio es cierto. Si alguien afirma una tesis y se demuestra que la tesis contradictoria es verdadera, quedaría refutada la afirmación inicial, porque no pueden ser al mismo tiempo verdaderas las tesis contradictorias. Si se afirma, por ejemplo, que el cáncer es hereditario y se demuestra luego que su origen se encuentra en un virus adquirible, la primera formulación queda refutada sin necesidad de examinar la manera como se probó. En las ciencias, generalmente, la contradictoria se puede demostrar, sin necesidad de refutar la proposición falsa. El ejemplo de Aristóteles es que "[...] si un hombre sostiene que la diagonal de un cuadrado viene medida por sus lados, se le puede refutar, demostrando que no queda medida por ellos"[166], a partir por ejemplo del teorema de Pitágoras sobre la hipotenusa, demostrando directamente que la medida de los catetos no produce la hipotenusa.

Otra posibilidad es descomponer el argumento y demostrar que de sus premisas no se deducen las consecuencias. Es un segundo modo, muy importante, hacia donde apuntan fundamentalmente los *Argumentos Sofísticos*. Kant, por ejemplo, en su estudio de las pruebas de la existencia de Dios, no se dedica a probar la inexistencia de Dios, que sería refutar probando la contradictoria, entre otras cosas porque él creía en Dios; refuta, en cambio, las pruebas de la existencia de Dios demostrando que presentan errores en su construcción lógica, como la anfibología, la deducción por ampliación, la inversión, tomar el todo por la parte, etc. La tesis "si algo que existe fue creado, entonces todo lo que existe fue creado", puede refutarse demostrando que es una prueba mal construida, sin necesidad de pasar a la formulación de la contradictoria. Si se quiere refutar una proposición sobre el origen de la vida es suficiente con demostrar que la prueba no es lógica, sin hacer una refutación probando otro origen. El hecho de que no conozcamos el origen de la vida no quiere decir que no podamos discutir una tesis porque no está construida lógicamente.

Los dos caminos fundamentales para la refutación de un argumento son, pues, verificar su organización lógica y demostrar el argumento contradictorio.

Si sólo pudiéramos refutar un argumento por la prueba de lo contradictorio, necesitaríamos conocer todas las ciencias. Si no se pudiera demostrar en geometría, por medio de la lógica, que una afirmación es errada, tendríamos que conocer el teorema que demuestra la contradictoria. Pero esto sería muy complicado, especialmente en otras ciencias. Si alguien afirma una tesis en medicina de una manera lógicamente errónea, no podríamos demostrarle la contradictoria si no tenemos conocimientos sobre el tema. Esta sería la implicación de tal situación. De acuerdo con esta idea el lingüista, el psicoanalista, el economista o el médico podrían argumentar sin acudir a las leyes de la lógica, y aceptar una refutación solamente de quienes posean un saber positivo sobre el tema.

Aristóteles señala como un fenómeno extraordinariamente peligroso, la idea de que las ciencias pueden protegerse contra la filosofía a nombre de un saber positivo, dándose el lujo de argumentar de cualquier manera. Todas las ciencias tienen que trabajar con la lógica, sépanlo o no sus cultores o investigadores. Y

165. *Ídem.* 170 a p. 538.
166. *Ídem.* 170 a p. 538.

no tienen más remedio que trabajar con una buena o con una mala lógica, porque no hay una tercera posibilidad. Si de todas maneras se está tratando de producir una verdad y de demostrar algo, es necesario e inevitable que esté situada siempre en el terreno de la lógica.

Naturalmente, hay algunas ciencias que han incluido el procedimiento lógico en su propio trabajo, como las matemáticas. Pero puede presentarse en algunas ciencias la tendencia a protegerse contra la lógica e, incluso, la creencia completamente ilusoria de que sus contenidos no plantean problemas de lógica sino de otro tipo. Sin embargo, todo el mundo está hablando de lógica y emplea un orden de causalidad cuando está demostrando el resultado de un proceso. Cuando alguien dice que un fenómeno ocurre porque el organismo produce anticuerpos para defenderse, está empleando un orden de causalidad final: está convirtiendo el organismo en un sujeto que tiene sus propios propósitos, y está explicando el fenómeno por medio de ellos. Si luego resulta que el organismo se trata de defender contra un corazón que le acaban de implantar, entonces el concepto de defenderse y el de organismo como sujeto se desbarata; en este caso es necesario reconocer que existía un orden de incompatibilidades y no un sujeto defendiéndose. Se pasa entonces a una explicación en términos de causa eficiente y se abandona la explicación dada en términos de causa final. Siempre estamos hablando implícitamente con la lógica así estemos hablando de botánica, de medicina, de química, etc.

Aristóteles también menciona el fenómeno que llama "argumento de caso", que consiste en aplicar lo que es válido en un caso como si fuese universalmente válido. Esto es muy frecuente en las discusiones que, para sustentar una teoría general, consideran como argumento válido ofrecer un caso particular en el que la teoría se cumple. Sin embargo, el hecho de que se cumpla en un caso particular no demuestra que la teoría sea válida en general.

Si alguien no puede distinguir el accidente en ciencia y concluye de una experiencia parcial referida a un accidente una ley general, comete un error. Ese error se puede discutir antes de conocer un experimento futuro u otro desconocido que hicieron en otra parte y del cual no se tienen datos, es decir, se puede llegar a demostrar el error sin necesidad de acudir a la experiencia, sino contando sólo con la forma como ha sido argumentado. Por ejemplo, si en un experimento llevado a cabo en buenas condiciones de trabajo se llega a la conclusión de que la producción espontánea de la vida no es posible, este argumento no puede desligarse del campo en el que el experimento fue realizado. No es un procedimiento lógico utilizar esta conclusión para afirmar que la producción espontánea de la vida no es posible en cualquier circunstancia, porque en este último caso se corre el riesgo de tomar la conclusión de un fenómeno preciso como condición necesaria en cualquier caso.

Este es un problema de máxima importancia, que puede corresponder a las distintas ciencias pero también a las más diversas actividades, como por ejemplo la política o la economía.

La teoría de las causas

A partir de su teoría de las causas, que es el punto que menos desarrolla en este texto porque lo hace en la *Física* y luego en la *Metafísica*, Aristóteles encuentra otras implicaciones de la perversión del razonamiento. En la *Física* había expuesto seis tipos de causas; luego, con mucha pertinencia, los redujo a cuatro: la causa material, la causa eficiente, la causa formal y la causa final. La filosofía a partir de Aristóteles y durante un largo período, ha tratado de desarrollar el tema. Schopenhauer escribió *Sobre la Cuádruple Raíz del Principio de la Razón Suficiente*[167], que es una nueva meditación sobre las cuatro causas de Aristóteles; y Heidegger, en un notabilísimo texto que se llama *De la Esencia del Fundamento*[168], realiza otra meditación sobre el mismo tema.

La suposición de Aristóteles es que todo objeto, en principio, puede tener cuatro causas que den cuenta o razón de su existencia. De manera rápida y sencilla podríamos decirlo con un ejemplo. Si tomamos un vaso, podemos considerar que la causa material es el vidrio, es decir, aquello de que está hecho; la causa eficiente es el trabajo o las transformaciones que experimenta la materia prima; la causa final es el propósito de hacer un vaso, o sea la intencionalidad de todos los que colaboran en ese proceso; y la causa formal es la idea de vaso que según Aristóteles, precede a la acción y la guía, puesto que todos los procedimientos están orientados a que se adecue una materia prima a

167. Schopenhauer, Arthur, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

168. Publicado como parte del libro *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1974, pp. 61-108.

una idea, en este caso a la forma vaso que, en la mente del que lo elabora, precede a su existencia.

Como se puede ver claramente, las cuatro causas en su conjunto sólo son aplicables a productos del trabajo, porque si se aplican a los procesos de la naturaleza se pasa a la postulación de que una idea en la mente de un Dios creador precede a la existencia del Universo, es decir, a la afirmación de una intención creadora. Si no se quiere caer en la teología, entonces, hay que reducir la causalidad sólo a las formas eficientes y materiales, que son las que se presentan efectivamente en la naturaleza.Sin embargo, el problema de la teoría de las causas no radica en que éstas puedan ser abolidas o dislocadas, sino en que desde diversas perspectivas modernas se pueda estudiar su sobredeterminación.

Una concepción marxista le aportaría a la teoría de las cuatro causas la idea de una determinación estructural de carácter social. Puede sostenerse que la causa material de un vaso es el vidrio, pero esto sólo es explicable dentro de un determinado grado de desarrollo de la técnica; no es universalmente válido que un vaso tenga que ser de vidrio, ni la decisión de que así sea hace parte de la esencia de la economía en una determinada fase: podría ser, por ejemplo, de un cristal muy fino, aunque la oferta quedaría restringida a un pequeño sector. El tipo de trabajo que produce el vaso, su causa eficiente, está determinado por unas condiciones sociales de producción que pueden variar de un contexto a otro: podría ser un trabajo artesanal, industrial, o relativamente automatizado, etc.

El propósito, la causa final, depende de las razones por las cuales se desea hacer un vaso; puede ser porque se requiere una oferta para la acumulación del capital, o porque se desea como un simple medio de consumo, como sería el caso en una tribu primitiva, etc. Y la idea misma de vaso, su causa formal, también depende de la organización técnica de la sociedad. De esta manera vemos cómo, de acuerdo a la concepción marxista, las cuatro causas siguen operando pero teniendo en cuenta su sobredeterminación social. Desde una visión psicoanalítica, por ejemplo, no bastaría con entender la causa final como un motivo irreductible, sino que habría que entenderla como algo que debe a su vez ser explicado, preguntándose cuáles son las causas de esa intención.

Aunque la teoría de las causas puede ser relativizada por enfoques modernos, lo interesante en la formulación de Aristóteles es la búsqueda de la causalidad o de la razón suficiente, para la explicación de cualquier objeto. El problema consiste en la necesidad de prevenirse contra la causalidad deficiente, es decir, contra la explicación de un fenómeno a partir de lo que simplemente hace parte de sus condiciones de existencia. Si decimos que un individuo se mató tirándose del décimo piso de un edificio no podemos afirmar que murió a causa de la ley de la gravedad porque, aunque naturalmente es una de las condiciones de existencia de lo que ocurrió, no es una razón suficiente para explicar el suicidio.

El otro principio de Aristóteles consiste en buscar la causalidad suficiente sin caer en una tautología, caso en el que se hace pasar por explicación lo que sólo es una definición de aquello que se pretende explicar. En economía podemos encontrar toda clase de ejemplos. Ante la pregunta sobre las causas de la inflación en un país alguien podría responder que se debe al aumento de la circulación de la moneda frente al número de mercancías, razón por la cual éstas se ponen más caras; y si luego se le pregunta qué es la inflación responde exactamente lo mismo, de lo que se concluye entonces que la inflación fue producida por la inflación. Incluso en *El Capital* se encuentran muchos ejemplos en que Marx utiliza la explicación insuficiente, que no es más que una tautología.

Otro caso muy frecuente ocurre cuando desde la formulación de una pregunta se pretende imponer un juicio sobre el tema en cuestión, de manera que, de antemano ya se tiene una respuesta. Quien ingrese en una discusión con la pregunta ¿quién hizo el mundo?, sin criticar primero la forma como ha sido formulada, ya está aceptando de antemano el supuesto de que el mundo fue hecho por alguien. La pregunta, pues, ya incluye la respuesta.

La Ideología Alemana, uno de los textos más interesantes del joven Marx, comienza precisamente criticando a los ideólogos alemanes porque no sólo se equivocan en las respuestas dadas a las preguntas que ellos mismos se formulan, sino que, además, elaboran de manera errada las preguntas. Marx, en *El Capital*, consideraba a Aristóteles como el pensador más importante de la antigüedad; asimismo en la *Crítica del Programa de Gotha* es evidente la influencia de Aristóteles en la operación crítica propia de Marx quien, por lo demás, estaba muy contento de reconocerla.

LECCIÓN DIEZ Y NUEVE

Conferencia del 2 de octubre de 1976

El silogismo

El silogismo es una forma del razonamiento que Aristóteles consideraba propiamente científica o, digámoslo así, lógicamente demostrativa. La filosofía moderna ha planteado múltiples críticas al silogismo, principalmente por considerar que la escolástica medieval, sobre todo con Santo Tomás, había recuperado la forma aristotélica del razonamiento y había abusado de ella. Sin embargo, aunque la filosofía moderna, en particular con Descartes y Bacon, se formó precisamente a partir de una crítica al silogismo, en algunas ocasiones este tipo de crítica muestra una cierta injusticia con Aristóteles. En el libro *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* Hegel mostró que si bien Aristóteles, a partir del procedimiento deductivo del silogismo deducía conclusiones particulares de premisas universales, nunca había puesto como premisas universales datos no demostrables, provenientes de la fe o de la revelación. No se puede confundir, pues, el razonamiento de Aristóteles con el razonamiento de la escolástica.

Sin embargo, el peligro de este procedimiento radica en que de la primera premisa, de carácter universal, se puede deducir cualquier conclusión. Y esta primera premisa muchas veces no es demostrada. Un silogismo citado con frecuencia en los colegios afirma: todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal. Si invertimos el sentido de la primera premisa tenemos el siguiente razonamiento: todos los hombres son inmortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es inmortal. Nos encontramos frente a un procedimiento deductivo formalmente perfecto, pero cuya primera premisa no ha sido demostrada. Si una premisa primera no es discutida ni ingresa a un proceso de demostración, ya sea porque es un dogma o porque se considera evidente, una vez aceptada se pueden sacar todas las conclusiones que se quiera; incluso el mismo Aristóteles puede incurrir en ese error. Este mecanismo fue precisamente el que facilitó la inclusión del silogismo en la teología, el que

fue criticado por Descartes y más adelante, con lujo de detalles, por Kant.

En teología se acostumbra tomar una premisa primera y formular toda clase de silogismos. Partiendo de que la causa es superior al efecto, se construyen silogismos como el siguiente: la inteligencia humana es un efecto y todo efecto tiene una causa; como la causa es superior al efecto, entonces la inteligencia humana es efecto de una inteligencia superior. De esta manera se demuestra, aparentemente, una hipótesis, sin preguntarse por qué la causa es superior al efecto ni por qué tienen que ser conmensurables la causa y el efecto.

En la causalidad aristotélica no se postula que entre la causa y el efecto exista una relación de superioridad o de inferioridad. Si un rayo ocasiona un incendio, o si un ladrillo le cae a un señor y le produce la muerte, no es posible aplicarle a estos elementos una medida común, ni existe ninguna relación de superioridad o inferioridad entre el rayo y el incendio, ni entre el ladrillo y la muerte del sujeto. Además, no es una idea muy "progresista" que la causa sea superior al efecto, porque entonces los efectos, con relación a sus causas, no serían más que decadencias.

Este tipo de silogismo era denunciado por Aristóteles como un vicio del razonamiento, caracterizado por la generalización de un caso: se toma un caso particular y se deduce una teoría universal. En teoría de la mecánica, tal como fue establecida por los griegos, la causa de un movimiento es una fuerza que se puede medir y no puede producir un efecto superior a sí misma. En este sentido, un impulso no puede generar o producir un impulso mayor que el propio. Es posible entonces que en determinados casos la causa y el efecto sean conmensurables y pertenezcan al mismo tipo de elemento, lo que se denomina causalidad transitiva. Pero este caso no se puede convertir en una teoría universal.

El razonamiento deductivo y el razonamiento inductivo

Muchas de las críticas que suelen hacerse a la causalidad aristotélica, y en especial a la forma silogística, pueden resultar con frecuencia injustas. En los *Argumentos Sofísticos* Aristóteles muestra pleno conocimiento del sistema inductivo, a partir del cual Bacon elaboró sus críticas al sistema aristotélico. Explica que existen dos formas del razonamiento: el deductivo y el inductivo. El razonamiento deductivo parte de una ley general en

la que se incluyen todos los casos particulares. El razonamiento inductivo, por el contrario, a partir de casos particulares, induce una ley general. Aristóteles consideraba el sistema inductivo como un razonamiento cuyas conclusiones son solamente probables, mientras que las conclusiones elaboradas por el sistema deductivo resultan mucho más demostrativas. Bacon por su parte creía que el razonamiento inductivo, elaborado a partir de la experiencia, permitía la observación, la generalización y la construcción de una ley.

El razonamiento inductivo fue desarrollado tempranamente por los griegos quienes, sin embargo, exponían sus dudas frente a la certeza de una ley, mientras no se demostrara una relación necesaria entre los elementos que la componen. Si se observa que un fenómeno se repite bajo determinadas circunstancias, pero no se demuestra una relación necesaria entre sus diversas variables, sólo podría concluirse en una frecuencia estadística. Habría que plantear entonces que, hasta el momento, el fenómeno observado siempre se ha producido de la misma manera, pero como no ha sido visto en todos los casos no se puede demostrar que siempre sea así. En cambio, se estará pendiente de un nuevo caso en que el fenómeno se presente de otra manera. Si esto ocurre, no se puede decir, como suele hacerse en estadística, que la excepción confirma la regla; por el contrario, en lógica la excepción destruye la regla. Si hay un caso excepcional en el que una hipótesis no se cumple, queda demostrado que no se trata de una ley, sino más bien de un fenómeno que ocurre con frecuencia en determinadas circunstancias.

Mientras no tengamos más que una correlación de elementos, no tenemos un saber en el orden de la necesidad, ni podemos plantear una fórmula paradigmática posible de generalizar. Este era el verdadero problema que preocupaba a Aristóteles y, a diferencia de Bacon, es en este sentido que Descartes continúa su reflexión. Si planteamos que los cisnes son blancos, como observaron en Europa durante muchos siglos, tenemos una correlación entre los términos "cisnes" y "blanco" pero no una relación necesaria. Por el contrario, esta afirmación está expuesta a nuevas experiencias: se puede encontrar un cisne negro, como efectivamente sucedió en Australia, y demostrar que la esencia del cisne no es el ser blanco y que por tanto no había en esa afirmación ninguna ley. La observación entonces no debe conducir a la generalización si no se encuentra una relación necesaria.

Lo anterior no sucede con las relaciones que son necesarias por su definición esencial. Por ejemplo, es por necesidad interna del concepto de triángulo que la figura tiene tres ángulos, porque si no fuese así no sería un triángulo. Nadie está esperando que le cuenten que en la India se encontró un triángulo que tenía cuatro ángulos, ni mucho menos que se exploren todos los triángulos de la India para verificar la noticia. Esta situación también es válida en un procedimiento deductivo. La afirmación de que los ángulos de un triángulo suman dos ángulos rectos, que no es tan evidente, tiene que ser demostrada. Una vez demostrada no son necesarias nuevas experiencias, porque se ha encontrado una fórmula universalmente válida.

Descartes destaca posteriormente la importancia del sistema deductivo en la formulación de paradigmas en las matemáticas. Todas aquellas afirmaciones que no puedan basarse en la intuición para sustentar su condición de relación necesaria, deben ser demostradas por medio del procedimiento deductivo, y una vez hecho esto no se requieren de nuevas experiencias. En geometría, la afirmación de que las bisectrices de dos ángulos trazados sobre una recta forman un ángulo de noventa grados, aunque es un poco más elaborada y escapa a la simple intuición, puede demostrarse inmediatamente; no se intuye con la misma facilidad que la afirmación de que un triángulo tiene tres ángulos, pero se puede probar de manera experimental.

La ley que se forma por el procedimiento deductivo es, pues, una ley de necesidad interna. El procedimiento inductivo puede producir una hipótesis, pero queda pendiente demostrar que no se trata de una correlación frecuente sino de una necesidad interna; el procedimiento experimental puede contribuir a resolver este interrogante, pero no es suficiente para demostrarlo.

Forma y contenido

Aunque la lógica en sí misma es un análisis formal del razonamiento, Aristóteles no desconoce que el contenido de los razonamientos afecta con frecuencia los problemas de la deducción. En la *Metafísica*[169], presenta una historia de la filosofía que muestra todo el desarrollo de la filosofía griega, desde Anaxi-

169. Aristóteles fue el primer escritor de la historia de la filosofía de una larga tradición de tres siglos. (Nota sobre la base de una observación del autor).

mandro y Tales de Mileto hasta Platón. Cuenta, pues, con una vasta tradición filosófica, y con un modelo teórico fundamental que es la matemática, principalmente la geometría, que le permite tener claridad sobre temas en los cuales la argumentación sofística florece con particular riqueza, (los políticos, los de la moral, etc.); hay que observar sin embargo que en temas como la geometría, el razonamiento sofístico es reducido.

En los *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles problematiza las relaciones entre los términos naturaleza y ley que, con frecuencia, provoca toda clase de anfibologías[170]. La palabra "ley" suele tomarse en dos sentidos distintos. Por una parte, en sentido científico, se refiere al orden necesario de un fenómeno a raíz de una principio inmanente a su propio desarrollo, como por ejemplo la ley de gravedad. Por otra parte, en sentido jurídico, alude a la arbitrariedad ocasionada por una imposición o una decisión, como por ejemplo una ley dictada por un juez. El empleo indiscriminado de estas dos concepciones produce un verdadero corto circuito de anfibologías.

Aunque naturalmente la palabra "ley" podría utilizarse en ambas concepciones, la dificultad consiste en que se suele confundir el concepto válido en un caso con el concepto válido en el otro. Los conceptos justo e injusto, por ejemplo, que pertenecen a problemas propios de la ley en el segundo sentido, han sido trasladados a problemas de la naturaleza. Es muy característico de una moral naturalista, frecuente en el Siglo XVIII, afirmar que la naturaleza es buena y justa, no obstante el uso inapropiado de los términos. Toda la discusión de Voltaire con Rousseau consiste precisamente en señalar la impertinencia de proclamar un orden moral a partir de un orden natural, con la idea de que se debe seguir a la naturaleza para garantizar que se hacen las cosas bien. Habría que preguntarse entonces en qué situaciones se debería seguir a la naturaleza: ¿Cuando hay inundaciones, cuando se produce un terremoto?

Es muy inquietante, en este sentido, la experiencia que Aristóteles recoge de Sócrates. Uno de los dolores de cabeza de

170. "Una norma vulgar y común que hace que los hombres profieran paradojas en abundancia, es la aplicación de las normas y leyes de la Naturaleza, leyes que nos presenta Calicles aplicando en *Gorgias*, y que todos los antiguos consideraron como válidas, ya que, según ellos, Naturaleza y ley son opuestos, y la justicia es una cosa buena que está de acuerdo con la ley, pero no de acuerdo con la naturaleza". *Ídem.*. 173 a p. 542.

Sócrates —que incluso le ocasionó la muerte—, así como de Platón fue la idea de que algunas cuestiones —generalmente del orden de la moral y de la autoridad— implican una paradoja, independientemente de la manera como sean resueltas. Aristóteles pregunta: ¿debe uno obedecer al sabio o a su padre?

La reflexión socrática estaba encaminada a una concepción racionalista de la moral que, en términos más o menos simples, dice que el bien es un acierto y el mal un error. La única posibilidad entonces de encontrar un acierto, el bien, es por medio del razonamiento. Todas las fórmulas del Oráculo de Delfos, que Sócrates repetía, consistían en una moral fundada en el racionalismo. Se trataba de afirmar que no se debe seguir ninguna conducta mientras no esté basada en un razonamiento lógico.

Esta formulación causó la condena a muerte de Sócrates. En su rebeldía racionalista, Sócrates afirmaba que solamente cumpliría las leyes que encontrara razonables. Esa posición resultaba molesta, por supuesto, para el juez y para el legislador, porque significaba que sólo se deberían cumplir las leyes en la medida en que fueran razonables, y a ellos sólo les interesaba que se cumplieran las leyes, sin tener en cuenta si eran razonables o no. Como no fue posible acusar a Sócrates de ninguna trasgresión efectivamente condenada en una ley de Atenas fue acusado por un delito peor que consistía en que su fórmula, en cierto modo, abolía todas las leyes y, en este sentido, al proclamarla, Sócrates se convertía en un corruptor de la juventud. Por esta razón fue condenado a muerte.

Los atenienses que contradecían la posición socrática desarrollaron, en diversas formas, una serie muy vasta de discusiones sobre este asunto; de ahí surge probablemente la fórmula aristotélica de si hay que obedecer al sabio o al padre. Aristófanes, por ejemplo, plantea en una de sus comedias una crítica a Sócrates, parodiándolo con un padre enredado con la educación de sus hijos. Pone en escena a un padre que le da una consigna a su hijo, quien responde que va a meditar para ver si le parece razonable, si la ve clara, si la encuentra válida. El argumento de Aristófanes, aunque es en el marco de una comedia, muestra con profundidad que una autoridad inicial no puede ser sometida a una discusión racional, porque la autoridad ingresa necesariamente al orden de la arbitrariedad.

El lenguaje mismo no es razonable sino arbitrario. Si alguien decide darle un nombre diferente a cada objeto no tendría ma-

nera de demostrar razonablemente cómo debería llamarse. En este caso se trata de una arbitrariedad necesaria, porque si no fuese así entonces ni siquiera se podría hablar. Por lo tanto, para la legitimación o para la continuidad de las formas de la autoridad no se requiere, como suponía Sócrates, que éstas contengan una razón sustentatoria de su sentido y validez.

Hegel, en uno de los pasajes más bellos de su historia de la filosofía, dice que la muerte de Sócrates fue un acontecimiento trágico. La tragedia, según el pensamiento de Hegel, es el momento en que dos principios igualmente válidos se contraponen sin que ninguno de los dos pueda llegar a transacción alguna con el otro. En el caso de Sócrates un principio válido —los derechos de la razón y de la demostración— se contrapone al principio de la autoridad, considerado por Hegel igualmente válido, pues los atenienses no aceptaban que cada quien hiciera sólo lo que consideraba razonable. Si la condena de Sócrates hubiera sido injusta, el acontecimiento habría sido simplemente triste y lamentable. Pero lo trágico radica en que la figura de Sócrates evidenció la contraposición entre las normas, la autoridad, y la razón. Hegel interpreta este suceso como el momento en el que se inicia la decadencia de la filosofía griega, porque ya no se pueden reconciliar normas universales con formas de la razón.

Sobre esta experiencia meditó igualmente Platón, en la *Apología de Sócrates* y en *Fedón*. Aristóteles, por su parte, fue consciente de que el contenido de una argumentación no es indiferente a la forma lógica que adopta, y reconoce que cierto tipo de problemas, por las mismas características del tema, son muy susceptibles a la anfibología, a la paradoja y al argumento impertinente.

Aristóteles se remite a la experiencia del pensamiento platónico para continuar con la discusión sobre las relaciones entra la forma y el contenido de los silogismos. Extrae de *Gorgias*, el diálogo entre Sócrates y Calicles, una de las discusiones más brillantes de Platón en la que se aborda el tema de la retórica y que termina siendo una discusión sobre la moral. En este diálogo Calicles le propone a Sócrates lo que hoy podríamos considerar una formulación inmoral, a partir del principio del placer o, lo que sería más adecuado para Calicles, del principio del poder. Sócrates pregunta a Calicles si la realización de los deseos, y en particular del deseo de dominar, es lo que debe guiar la conducta, a lo que Calicles responde afirmativamente. Sócrates, en cambio, plantea que la conducta debe buscar la justicia. Para Calicles, lo más importante es la realización de los deseos y la satisfacción de las necesidades, posición que Sócrates trata de objetar.

Calicles es lo más ajeno a una concepción moralista de la conducta, en el sentido asignado luego por el cristianismo, y que ya estaba presente en la filosofía platónica. Sócrates no contrapone a los planteamientos de Calicles ninguna moral trascendental ni ninguna concepción teológica del bien o del mal, del deber o del pecado; en cambio, pretende conducir la discusión en términos inmanentes, de acuerdo al principio de que la moral no se puede fundar sino en la razón. A Sócrates no se le hubiera ocurrido nunca introducir en la discusión el argumento de que determinada conducta no es procedente porque Dios la ha prohibido o ha ordenado que así sea; simplemente cree que hay argumentos falsos, fundados en un error.

Es muy importante reconocer en Platón la tendencia a una moralidad inmanente; sin embargo, es muy difícil llevar a cabo la polémica con un personaje como Calicles, que sostiene abiertamente el principio del placer, el incremento del poder y la satisfacción del deseo, por fuera de una salida teológica. Al fin y al cabo, como lo plantearon los griegos y posteriormente Kant, la salida teológica no es incoherente con la lógica de la posición de Calicles, porque aquella también supone que existe un poder superior, que pertenece al orden del principio del placer, y frente al cual hay un castigo y un premio; según la teología es necesario sacrificarse para conseguir un premio eterno y, de acuerdo al principio del placer, sería un mal negocio disfrutar de una satisfacción corta en vez de una dicha eterna. En ambos casos se trata de un negocio. Si un individuo decide no robar porque le da miedo que lo maten en caso de ser sorprendido, está formulando el problema en los términos de Calicles; y si le da miedo porque piensa que después va a parar al infierno, también está pensando en los términos de Calicles, no porque considere el robo como una conducta errada, sino porque, al correr peligro, éste se convierte en un mal negocio.

En este sentido, Sócrates se opone a una moral trascendental que, incluso, desde su perspectiva racionalista, resulta contradictoria en muchas de sus formulaciones. Si se considera que es bueno ser desinteresado, porque aquél que es desinteresado será premiado, la formulación ya es contradictoria en sí misma, porque un desinterés premiado no es más que un interés. Todas las formulaciones de la moral trascendental y nominativa caen

bajo la misma contradicción interna: si un individuo ama al padre y a la madre entonces, como premio, vivirá largos años; en tal caso, amar a sus padres podría ser un buen negocio pero no precisamente amor.

Es muy importante observar que en la argumentación de Sócrates no se atraviesa la moral trascendental, sino que su posición se mantiene dentro de una técnica racional. Sócrates continúa la polémica desatada con Calicles inquiriendo si, entonces, lo importante es la realización de los deseos. Calicles responde que, efectivamente, eso es lo importante. Cuando Sócrates pregunta si, por ejemplo, es importante el deseo de dominar, Calicles asiente. Pero cuando interroga si también se incluye el deseo de dominar los deseos, Calicles responde que eso ya es un asunto distinto. Sócrates pasa entonces a discutir el concepto de dominación y concibe a Calicles como una víctima que es dominada por sus estados de ánimo, pero que no es ningún dominador. En ningún momento, pues, se refiere a la posibilidad de que alguien vaya a terminar asado en la paila del infierno, que sería la propuesta de una moral trascendental.

Sócrates acepta que se trata de un asunto de dominación pero, en su interés por esclarecer el concepto, se pregunta quién resulta más dominador: si el que realiza el deseo de dominar a otro o el que domina el deseo de hacerlo, es decir, si el que decide realizar lo que se le ocurre o el que adquiere un poder sobre aquello que se le ocurre. ¿Es preferible sufrir o cometer una injuria?, pregunta Sócrates a Calicles quien, como es natural, responde que es preferible cometer una injuria, pues resulta más doloroso sufrirla que cometerla. Sin embargo, Sócrates no está muy seguro de esta respuesta e inquiere: ¿en cuál de los dos casos tenemos como resultado que uno esté más de acuerdo consigo mismo, cuando sufre o cuando comete la injuria? Sócrates elabora toda su argumentación manteniéndose, pues, por fuera de toda formulación trascendental.

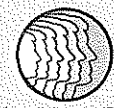
Este diálogo platónico aún es tema de discusión entre los filósofos contemporáneos —Nietzsche entre ellos— que generalmente toman partido por uno u otro de los interlocutores. Lo bello de la discusión entre Sócrates y Calicles es que se trata de una polémica entre dos posiciones morales que no están atravesadas por una moral trascendental. Ninguno de los dos se ubica ante una orden inobjetable o ante el temor de un castigo o la esperanza de un premio. En esa forma llevan a cabo una polémica en la que Sócrates elabora una distinción muy fina de todos

los conceptos que Calicles considera evidentes: el poder y la felicidad, la dominación y la autodominación, etc.

Con la exposición del diálogo *Gorgias*, Aristóteles pretende expresar que, si en una discusión como ésta la lógica resulta amenazada, se debe a que están en juego concepciones ideológicas diferentes. Calicles y Sócrates tienen concepciones distintas sobre el mundo, el hombre, la felicidad, etc. y corren el riesgo de mencionar con las mismas palabras conceptos que ninguno de los dos asume de la misma manera; de este modo se generan anfibologías y demás vicios del razonamiento.

Queda claro, entonces, que Aristóteles sabe perfectamente que los diferentes problemas lógicos son fenómenos que dependen en gran medida del contenido y de la manera como éste puede ser afectado, por ejemplo, por diferentes concepciones.

Este libro se terminó de imprimir el día 16 de marzo de 2010, en los talleres de Editorial Lealon (Cra. 54 N° 56-46 Tel.: 571 94 43) de Medellín, Colombia. Se usaron tipos de 11 puntos New Baskerville BT para los textos y 13 puntos negro para los títulos, papel Propalibros beige de 70 gramos y cartulina Propalcote 1 lado de 250 gramos. La impresión estuvo dirigida por Ernesto López Arismendi.



Hombre Nuevo Editores

OTRAS OBRAS PUBLICADAS:
Rubiela Arboleda. *El cuerpo: huellas del desplazamiento.*
Jaime Mejía Duque. *La noche de Bareño.*
Freddy Téllez. *Filosofía nómada. Itinerarios.*
José Zuleta Ortiz . *La sonrisa trocada.*
Edgard Collazos. *El demonio en la proa.*
Rodolfo Pérez González. *Anecdotario musical.*
Rodolfo Pérez González. *Mozart. Vida y obra.*
Mario Escobar Velásquez. *Música de aguas.*
Saúl Alvarez Lara. *¡Otra vez!*
Esther Fleisacher. *La flor desfigurada.*
Pablo Montoya. *Réquiem por un fantasma.*

COLECCIÓN CÁNTARO DE LUZ (POESÍA)
Fernando Herrera Gómez. *Bocetos Mexicanos.*
Eliana Maldonado. *Bajo la piel.*
Jordi Sierra i Fabra. *Palabras de cristal.*
Oreste Donadío. *El laberinto transparente.*
Elkin Restrepo. *Amores cumplidos.*

OBRAS DE ESTANISLAO ZULETA
EN ESTE SELLO EDITORIAL:
Arte y filosofía.
Colombia: violencia, democracia y derechos humanos.
Comentarios a "Así hablaba Zaratustra" de F. Nietzsche.
Conferencias sobre historia económica de Colombia.
Educación y democracia.
El pensamiento psicoanalítico.
El Quijote, un nuevo sentido de la aventura.
Elogio de la dificultad.
La poesía de Luis Carlos López.
Psicoanálisis y criminología.
Thomas Mann, La montaña mágica y la llanura prosaica.
Tres culturas, tres familias y otros ensayos.
Tres rescates. Sartre. De Greiff. El Erotismo.
Conversaciones con Estanislao Zuleta.